موافقات

6

حسن القرواشي

المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد

الدار التونسية للنشر

موافقات

سلسلة يشرف عليها كمال عمران

هذه السلسلة تصدر
بالتعاون مع وزارة الثقافة

حسن القرواشي

المنطوق به والمسكوت عنه في فقه ابن رشد الحفيد

الدار التونسية للنشر

ISBN 9973 - 12 - 140 - 6
9973 - 12 - 246 - 1

إهـــداء وشــكـــر

إلى والديّ، يرحمهما الله
وإلى أستاذي عبد المجيد الشرفي

اعترافا وتقديرا

حسن القرواشي

التــقـــديــم

لئن كانت التصدّي لأمور الدين بالبحث الجاد وبالمناهج الحديثة مسلكا محفوفا بالمخاطر والمزالق فإن التصدّي لدراسة علم من أعلام الفكر البشري المشهود لهم بعلوّ المنزلة ينمّ عن جرأة وشجاعة ويعرّض صاحبه لشتى أنواع النقد والاعتراض. وقد تصدى الأستاذ حسن الفرواشي للأمرين معا حين اهتم بفقه ابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وحاول إبراز الخصائص التي ميّزت مصنّف هذا العالِم الذي اشتهر بفلسفته أكثر مما اشتهرباعتنائه بالفقه وممارسته القضاء.

إن «البداية»، ولا شك، أثرهام، ولعلّه ـ ككل الآثار ذات القيمة الثابتة ـ يحتمل أكثر من قراءة : فتستطيع قراءته باعتباره تأليفا في «الاختلاف» جرى فيه ابن رشد على سنّة قائمة في هذا المجال برز فيها قبله من الأندلسيين أبو الوليد الباجي بالخصوص، كما يمكنك قراءته على أساس أنّه مجموعة من المذكرات المرتّبة بحسب أبواب الفقه التقليدية قصد منها الرجل إثبات تضلّعه في الفقه قبيل توليه منصب القضاء في إشبيلية ثم في قرطبة، وتستطيع كذلك قراءته بصفته دالا على شخصية صاحبه وعلى ثقافته، فتتبيّن منه سبل العلاقة بين الحكمة والشريعة مجتمعتين في شخص ابن رشد.

وهذا المنحى الأخير في القراءة من أعوص المقاربات وبه اهتم الفرواشي اهتماما خاصا مستجيبا في ذلك لاهتمامات الباحث المعاصر ومشاغله المعرفية. فليس من باب الصدفة مثلا أن يشبّه ابن رشد الفقيه الحاذق بالخفّاف الذي يصنع لكل قدم خفًا يوافقه لا الذي عنده خِفاف كثيرة ولا يقدر على عملها، فهذا المثال يرشح عن اطّلاع فقيهنا علىَ ردّ أرسطو

على السفسطائيين، إذ فيه ورَد. وحريّ بمن انكبّ - كما هو شأن ابن رشد - على دراسة المنطق اليوناني وأنواع الأدلة والبراهين فيه، وعلى النظر في مختلف المقولات الفلسفية المتعلقة بالطبيعة وبما وراء الطبيعة أن يتأثر، حين يشتغل بالفقه وأصوله، بدراسته تلك ونظره ذاك. إلا أن التأثر قد يبدو جليّا وقد يختفي وقد يكون سلبيا كما قد يكون إيجابيا وجزئيا أو كليّا.

ومعلوم أن رأي الفيلسوف القرطبي قد استقر على القول بتكامل نهجَي الدين والفلسفة واتصالهما في مستوى الغاية والهدف مع اختصاص كل منهما بوسائل معرفية متميزة. وأدّى هذا الموقف في الغرب المسيحي إلى القول بازدواجية الحقيقة حتى أضحت الرشديّة مرادفة لهذه الازدواجية، وفي ذلك تحميل لابن رشد ما لا يحتمل وتوظيف لآرائه فرضته ظروف المواجهة مع الكنيسة. وعلى غرار ما حصل للرشدية من تشويه في أوروبا إبّان نهضتها يُوَظّف اليوم تصنيف ابن رشد في الفقه في اتجاه التركيز على عقلانيته في ظرف يتّسم بالمواجهة بين النزعتين العقلانية واللاعقلانية في الفكر العربي. والحق أن هناك تجنّيا على ابن رشد في الحالتين، وإن كان هذا التجني غير مقصود، ذلك أن وقوف فيلسوف القرن السادس بالعقل عند حدود لا يتعداها فيما له صلة بالعقيدة هو من جنس وقوف ابن خلدون بعده بقرنين على عتبة الخبر الشرعي دون الجرأة على إخضاعه للمعايير التي وضعها في نقد الخبر عموما. فكلا الموقفين إنما يفسَّر بحدود ما كان يمكن التفكير فيه في عصرهما.

إلا أنّ مؤرّخ الأفكار لا يكتفي بملاحظة الظاهرة وتسجيلها، فقد يحمل أثرٌ ما بذرة تطوّر لاحق وقد ينطوي على عناصر خصبة تتجاوز أغراض صاحبه ومراميه الواعية. وكذا كان «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» أراد له ابن رشد أن يكون تلخيصا صارم التنظيم لأبواب الفقه وعلل الاختلاف فيه دون تحامل و تعصّب مذهبي، ففسح المجال لأبي إسحاق الشاطبي ولنجم الدين الطوفي يركّزان على مقاصد الشريعة لا على فروع

الفقه وأحكامه التفصيلية ويفتحان ثلمة أساسية في جدار النقل الخالص والتقليد العقيم. فهو من هذه الوجهة جدير باهتمام الدارسين، وإنّ كتاب الأستاذ الفرواشي الذي بين يدي القارئ لهو مساهمة تستحق كل التنويه في توضيح الرؤية والإعانة على الفهم ووضع الأمور في نصابها من غير تمجيد او انتقاص.

عبد المجيد الشرفي

تمهيد

إن الاهتمام بأبي الوليد بن رشد (520 / 1126 - 595 / 1198) فقيها أمر يغري بالدراسة والبحث لأن شهرة الرجل قامت على الاعتبار الفلسفي الحكمي، والحال أن له مدونة فقهية "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" أثنى عليها جلّ من ترجم له. فاكتناه "البداية" وتحديد مصادرها وأهدافها، وضبط منهجية صاحبها في تعامله مع الأصول لاستنباط الأحكام الشرعية أمر جدير بالبحث، لكل من رام الفهم الدقيق، المتكامل لتفكير ابن رشد، وللسنة الثقافية السائدة في عصره.

ويستشف الدّارس - من خلال ما كتب عن أبي الوليد. مفارقة في حاجة إلى الفهم والتّفكيك، فكل الدراسات، قديما وحديثا، قد ركّزت على إبراز المكوّنات الفقهية في تكوين الرجل الأساسي، وأولتها من الذكر والتنويه الشيء الكثير حتى إن القارئ ليعتقد أن ابن رشد لم يكن إلا فقيها فحسب. إلا أن واقع الدراسات الرشدية يقلب هذا التركيب وينفي هذا الاعتقاد. ذلك أنه لئن كان يسهل علينا الظفر بدراسات متعلقة بفلسفة ابن رشد، أو طبّه أوفلكه فإنه من النادر أن نجد بحوثا علمية متعلّقة بالجانب الفقهي عنده فضلا عن الدراسات المعمّقة.

إن هذه الحال، تستفز الباحث وتدفعه إلى البحث عساه يدرك الحقيقة ويكشف الصورة الصحيحة العاكسة بصدق مراكز الثقل في تفكير الرجل ولا سيما أنه لم يكن مفكرا عاديا في تاريخ الفكر البشري، بل يُعَدّ وجها لامعا من وجوه العقلانية في القرون الوسطى، ويمثّل منعرجا حاسما في مسار التفكير الإسلامي. لم تكن مشاغله المعرفية ذات اتّجاه واحد، بل تشعّبت وتنوّعت كما تشعّب تكوينه الأساسي، وإزاء ثراء التكوين، وتعدّد

الاهتمامات الابستمولوجية يمكننا أن نتساءل هل سيطغى جانب على جانب؟ هل سيؤثر تكوينه في نظرته إلى الأحكام الفقهية؟ هل يخضع استنباط الأحكام الشرعية لديه لمبادئ أصولية ومنطلقات معرفية محددة ؟ إلى أي حد كان متقيّدا بالمذاهب الفقهية؟ وإلى أي مدى خرج على السنة الثقافية السائدة في عصره؟ ما هو مدى تفاعل ابن رشد الفيلسوف أوالطبيب بابن رشد الفقيه؟ هل بقي وفيا في فقهه لمبادئه المعرفية العامة وللمنطلقات التي ضبطها في مؤلفاته الأخرى؟

وفي الحقيقة، فإن "البداية" لا تكفي، وحدها، لضبط المنطلقات المعرفية التي استند إليها تفكير ابن رشد. ذلك أنها لئن اشتملت على بعض العناصر من البنية الفكرية التي سيّرت تفكيره برمته، فإنها كانت شديدة الاقتضاب موجزة في "البداية" ولذلك بات من الضروري العودة إلى منابع رشدية أخرى، يكون التحليل فيها أدقّ، والبيان أوضح. وفيها المواقف من أمهات القضايا والمشكليات الأساسية المرتبطة بفهم كنه الدين وبحدود النظر الشرعي، وبمفهوم الفقه... إن كل ذلك يمكن الظفر به في بداية المجتهد بصفة مكتنزة في شكل ملاحظات عابرة، ولكن يمكن أن نحصل عليه بصفة منظّمة مرتبة في مؤلفات أخرى، وخاصة في فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة.

والذي حدانا إلى وضع كتابنا هذا - إضافة إلى ما سبق رغبتنا في تعديل بعض الأحكام النقدية التي ألقاها بعض الدارسين، لأنها لا تكشف بدقة عن البنى الفكرية التي أرسى عليها ابن رشد فقهه وتتضارب مع ما صرح به الفقيه نفسه في كتابه ومع المعطيات التاريخية، من ذلك ما ذهب إليه الأستاذ محمد أركون من أن بداية المجتهد محاولة من ابن رشد في فتح الإسلام المالكي على إسهام الثقافة الفلسفية(1) وهو إقرار، رغم جاذبيته، لا تبرره بداية المجتهد لان ابن رشد قد ظل مرتبطا بآليات التفكير الأصولي، مشدودا إلى مفاهيمه الاساسية وقضاياه الكبرى، منغرسا في صميم

المنظومة الأصولية منهجا وتحليلا فلم يحدث قطيعة ابستمولوجيّة مع النظام المعرفي السائد قديما ولم يزعم أنه يروم تفجير التّراث الأصولي والخروج على الترسيمة القديمة، فكتابه كما وسمه، هو مجرد "بداية" للمجتهد وغاية ونهاية للمقتصد المقلّد. وهو جذاذات في المنطوق به لا في المسكوت عنه، لم يخرج مضمونها عن الخطاب التقليدي، ولم يؤد منهجها إلى تغيير كيفيّ.

أما الأستاذ حمادي العبيدي فيعتبر أن ابن رشد قد انطلق من الفلسفة ورام أن يفرض روحها على الدين عقيدة وشريعة وهو في الواقع لا يرمي من وراء ذلك إلى التوفيق بين الدين والفلسفة كما زعم وإنما يريد إخضاع الدين للفلسفة(2) كما يقرّ في الصفحات الأولى من كتابه أن للرجل [ابن رشد] عقلانية طاغية أراد أن يسلّطها على الدين حتى فيما لا مجال للعقل فيه. ونحن إن كنا نوافق الأستاذ العبيدي على سداد آليات التفكير الموسومة بالعقلانية لدى ابن رشد وصرامة المنهج في عمله فلا يمكننا الإقرار بأنه "أراد إخضاع الدين للفلسفة" وذلك لأسباب :

1) السبب التاريخي

لقد ألف ابن رشد البداية وهو يتأهب لوضع مؤلفاته الفلسفية الكبرى، فالتأليف في الفقه والأصول سابق في الزمن للتأليف في المجال الفلسفي. فلا يمكن أن يخضع تفكيره الأصولي لمنطلقات فلسفية لم تظهر بعد في مؤلفات، فالعكس، هو الصواب

2) لقد أحجم ابن رشد في العديد من المناسبات عن ابداء رأيه في المسائل المتردّدة بين العبادة المحضة أي غير معقولة المعنى والعبادة المعقولة المعنى(3) وإن ترك المسألة مفتوحة دون حسم وقطع، دليل على إمساكه عن الخوض في مسائل تفتقر إلى نصّ فهل الإمساك، دليل على العقلانية الطاغية وعلى تسليطها على الدين حتى فيما لا مجال للعقل فيه ؟

3) لقد اهتم ابن رشد بالمسائل المنطوق بها في الشرع أو التي تتعلّق بالمنطوق تعلّقا قريبا. فهو بهذا الاختيار قد غيّب المسكوت عنه لأنه يفضي به

إلى التّأويل ويجعله يشتغل بما لا نصّ فيه وهو ما يرفضه لانه جعل النّص عمدته في كل استنباطاته الفقهية. فعمله يخضع لسلطة مرجعية ولا معنى للنظر مع الثابت من الآثار(4) فلا يمكنه حينئذ أن يسلط العقلانية على الدين حتى فيما لا مجال للعقل فيه، نضيف إلى ذلك إلحاح ابن رشد الدائم على توافق النظر البرهاني والشرعي،(5) "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة"(6) وإذا كانت العلاقة بينهما مبنية على التجانس والتكامل، فلا معنى، حينئذ، لتغليب واحد على الآخر.

تلك هي الدوافع التي جعلتنا ننكب على دراسة بداية المجتهد ونهاية المقتصد محاولين الاكتفاء بمادتها لاستكناه خصائص المنهجية الفقهية عند ابن رشد، ولضبط العلاقة بين المعقول والمنقول، مستعينين في نفس الوقت بمؤلفاته الأخرى المرتبطة بعملنا وقد قسمناه إلى قسمين :

القسم الأول : فيه اعتصرنا ما ينبغي أن يعرفه القارئ عن ابن رشد وكتابه، وعصره، وأشرنا فيه بالخصوص إلى دلالة التأليف في الخلاف عند أبي الوليد، ومعاني إدجامه عن المسكوت عنه، وموقفه من المنظومة الأصولية، ثم تخلصنا إلى الكشف عن الأهداف الأساسية التي يروم تحقيقها ثم نزّلنا تأليف البداية ضمن المسار التاريخي لمؤلفاته وانتهينا إلى أصالة التفكير الأصولي و سبقيته في الزمن على التأليف الفلسفي.

القسم الثاني :
يحلل خصائص المنهجية الفقهية وينقسم إلى قسمين :

1 - القسم 1 : تعلق بإشكالية المعرفة والإدراك عند ابن رشد وهي مقدمة بدت لنا ضرورية لأن عمله يندرج في نطاق نظرية معرفية شاملة، ولا يمكن فهم ابن رشد بصورة موضوعية ما لم يعرف الدارس المستندات والخلفيات التي ارتكز عليها تفكيره، ثم تخلصنا من هذا الإطار العام إلى

الحديث عن مفاهيم فقهية لها علاقة حميمة بالبنية الفكرية العامة : مفهوم الفقه، مجالاته، المفاهيم المفاتيح في البداية.

2 - القسم 2 :

حللنا فيه مواقف ابن رشد النظرية والعملية من الأصول الفقهية وقد قسمناها إلى صنفين :

أ - صنف متعلّق بالأصول العقلية

ب - صنف متعلّق بالأصول النقلية

ثم أبرزنا العلاقة بين الصنفين، وقد قادنا ذلك إلى حصر آراء أبي الوليد الفقهية وتقويمها وذلك بمعرفة المستندات التي يعتمدها في إبدائها. كما تعرّضنا إلى موقفه من الفقهاء المشهورين، ومن المنظومة الأصولية خاصة، والتّراث عموما، وكان ذلك تمهيدا طبيعيا لإثارة مشكلية المحافظة والتجديد عنده، وضبط موقفه من الاجتهاد ؛ هل واجه الإشكاليات الفقهية بعقلية المجدّد المتفاعل مع المخزون الأصولي أم بعقلية المستوعب له العامل على التمسك به والمحافظة عليه.

---

(1) Mohamed Arkoun : Les fondements arabo-islamiques de la culture magrébine FRANZOSISCH Heute - juin 1984 n°spécial (langue française et pluralité au Maghreb).

وانظر موقف الاستاذ عبد المجيد الشرفي من ذلك في : حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء، ص. 46.

(2) حمادي العبيدي : ابن رشد الحفيد حياته، علمه، فقهه - الدار العربية للكتاب ص 135.

(3) ابن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» دار الكتب الحديثة د.ت ج. I ص 7.

(4) المصدر نفسه ج. II ص 339

(5) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال، تقديم د. ألبير نصري نادر بيروت ص 35.

(6) ابن رشد : المصدر نفسه ص 58.

الاختلاف : الدلالة والأبعاد

إن اختيار ابن رشد لمقولة الاختلاف. منفذا لدراسة التّراث الفقهي. ليس اختيارا بريئا. فهو يرمي إلى نزع القداسة التي أضفاها المسلمون على الماضي، وعلى المنظومة الأصولية التي ارتفعت وممثّليها إلى مرتبة المقدّس، وغدا التفكير في نقدها أوتجاوزها، أوكاد، من باب غير المفكّر فيه، أومن باب المحرّمات والحال أنها منظومة بشرية مكّرسة لنظام معرفي سائد، أفرزها تفاعل المفكرين المسلمين مع الواقع بمختلف أبعاده السياسية والمعرفية والاجتماعية. ذلك أن التّركيز على الاختلاف معناه الإقرار بنسبيّة المعارف، لا بإطلاقها، وبإمكانية تعدّدها وتنوّعها دون أن يفضي ذلك بالضرورة إلى حتمية التوفيق بين الآراء المختلفة أوالتقريب بينها.

والنتيجة التي يؤدي إليها الاختيار، لدى القارئ المسلم، هي أن يسعى إلى ممارسة سلطته على المقروء، لا أن يخضع لسلطة السلف، فيتفاعل حينئذ مع التّراث تفاعلا عقلانيا، موضوعيا ليبلغ مرتبة الاجتهاد(1) دون أن يحتاج إلى وسيط بينه وبين مصادر التشريع، أو إلى سلطة مرجعية غير سلطة النّص.

وتعبّر هذه النتيجة التي يتيّسر استخلاصها من بداية المجتهد ونهاية المقتصد عن خصائص التفكير الرشدي عموما، وعن نوعية تكوين الرجل. فلئن ركزت جلّ كتب التراجم على تفوّقه في الفقه(2) فإنه قد مارس في الحقيقة جلّ علوم زمانه بل مال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره(3). إلا أن السمة المميزة له. هي سعيه الدائب إلى الإحاطة بالكليات قصد بناء أنساق فكرية تساعد على تكوين ملكة البحث والتّجريد وعلى عقلنة المقروء في نطاق نظرة علمية منفتحة على الآخر المخالف لنا في الملّة لأن قصد العالم هو "طلب الحق" يقول ابن رشد "فبيّن أنه يجب علينا أن

نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أوغير مشارك في الملّة فإن الآلة التي تصحّ بها التّذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أوغير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة"(4) وإذا كان هذا اللون من التفكير منسجما مع مسار الفكر التجديدي في النحو(5) والأدب(6) والفلسفة(7) في ذلك العصر فإنه ظل مغايرا للسنة الثنافية السائدة في مجال الفقه. لأن الاهتمام كان منصبًا على الفروع دون الأصول مركّزا على أدب مالكي مقنّن هو أدب المسائل والنوازل والأحكام(8) ولئن ظهرت بعض الأصوات منادية بالاجتهاد وطرح التقليد. ورفض فروع الفقه(9) فإنها ظلت هامشية، ولم تتمكن من إزاحة المبدإ الذي ثبّته محمد بن تومرت "العقل ليس له في الشرع مجال"(10) وماتبعه من تضييق لمجال الاجتهاد واقتصار على المذاهب السنية، ومحاربة لكل التيارات المخالفة فهل سيجاري ابن رشد، هذه الترسيمة السائدة في مجال الفقه أم سيتجاوزها في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

لئن وسم ابن رشد كتابه في المقدمة بأنه كتاب في الأصول والمبادئ الفقهية الضابطة للشّريعة(11) وأنه دراسة للمنطوق به في الشرع دون المسكوت عنه(12) فإن لعمله هذا غاية تعليمية إذ يروم أن يرتقي بالقارئ إلى رتبة الاجتهاد لأن معرفة أسباب الخلاف ليست غاية في ذاتها وإنما هي طريقة يرمي من خلالها ابن رشد إلى تكوين ملكة لدى القارئ تمكّنه من النسج على منوال المسائل المشهورة في نطاق المذهب الواحد، وذلك من خلال استيعاب الأصول ومعرفة القوانين المؤسّسة للتفكير فيها، فمن خلال التمارين الفقهية "معرفة المسائل المنطوق بها في الشرع المتّفق عليها والمختلف فيها بين فقهاء الأمصار(13) تحصل للقارئ قدرة على الاجتهاد والتّمكن من الطريقة التي يتبعها مذهب دون آخر" ويشبه أن يكون من تدرّب في هذه المسائل... وبحسب الحق الذي يؤديه إليه اجتهاده(14) وبذلك يحقّق لنفسه تعمّقا في نطاق المذهب الواحد.

وقد اعتمد ابن رشد لتحقيق هذه الغاية، نظرية بيداغوجية أساسها الدربة والتمرين، والوعي الحاد بالزمن ذلك أن كل مذهب يصبح حسبها، مفتوحا غير مقيّد بزمن، وقابلا للاستمرار والبقاء مادامت مبادئه الجوهرية ثابتة. وقد عبّر ابن رشد بوضوح عن قوة هذا الكتاب، وعن السرّ في اختيار العنوان "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" "بيد أن في قوّة هذا الكتاب أن يبلغ به الانسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدّم فعلم من اللغة العربية وعلم من أصول الفقه ما يكفيه من ذلك. ولذلك رأينا أن أخصّ الأسماء بهذا الكتاب أن نسميّه كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد"(15).

ولئن كان الكتاب في الخلاف، فإن ابن رشد قد وظّف البحث فيه وجعله وسيلة لكي يتعلم الإنسان ويبرزْ في ميدان الإفتاء. وفي الحقيقة، فإن أبا الوليد، قد قاوم بكتابه تيارا فقهيا سائدا، وهو تيار يعتمد الحفظ، واجترار العديد من المسائل دون إدراك الروابط الموجودة بينها. إنه يخرج عن السنة الفقهية السائدة ويقترح بديلا مُستلْهَما من تكوينه العقلاني، يعتمد المهارة والقدرة على مقارنة المسائل بعضها ببعض، وعلى استنباط الأحكام من خلال استيعاب الأصول وتمثّلها" فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل له ما يجب له أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه ويكفي من ذلك ما هو مساو لجرم هذا الكتاب أو أقلّ وبهذه الرتبة يسمّى فقيها لا يحفظ مسائل الفقه ولو بلغت في العدد أقصى ما يمكن أن يحفظه إنسان كما تجد متفقّهة زماننا يظنّون أن الأفقه هو الذي حفظ مسائل أكثر وهؤلاء عرض لهم شبيه ما يعرض لمن ظنّ أن الخفّاف هو الذي عنده خفاف كثيرة لا الذي يقدر على عملها. وبيّن أن الذي عنده خفاف كثيرة سيأتيه بقدم لا يجد في خفافه ما يصلح لقدمه فيلجأ إلى صانع الخفاف ضرورة وهو الذي يصنع لكل قدم خفًا يوافقه فهذا هو مثال أكثر المتفقّهة في هذا الوقت(16).

إن ابن رشد يتجه بكتابه إلى القارئ اللبيب، الراغب في امتلاك الصناعة الفقهية. القادر على أن يصنع لكل قدم خفا، وعلى أن يواجه كل مسألة طارئة بملكته الفقهية. ولقد أراد من خلال التأليف في غرض تقليدي : الخلاف، أن يجدّد وأن يدفع القارئ إلى بذل المجهود، عساه يصبح فقيها مجتهدا، لا فقيها ذاكرة، وكان على وعي حاد، بالانغلاق الذي آل إليه الفقه في زمانه، وبضرورة تجاوز الحفظ والاجترار إلى تأصيل الاجتهاد والاستنباط في الممارسة الفقهية.

إن لابن رشد تصورا دقيقا لعلاقة العقل بالنقل. ولكن قبل التّعرف على أهمّ مقومات تفكيره وعلى العلاقة التي يعقدها بين المعقول [الحكمة] والمنقول والمعقول معا [الشّريعة] لابد أن نذكر معلومة تاريخية، تضمّنها كتابه. وتعلّقت بزمن تأليف "بداية المجتهد". وهي معلومة، تمكّننا من القول الفصل في علاقة الفقه بالفلسفة.

لقد نزّل ابن رشد كتابه ضمن المسار التاريخي لمؤلفاته فذكر في خاتمة "كتاب الحجّ" ما يلي : "وكان الفراغ منه يوم الاربعاء التاسع من جمادى الأولى الذي هو عام أربعة وثمانين وخمسمائة وهو جزء من كتاب المجتهد الذي وضعته منذ أزيد من عشرين عاما أو نحوها"(17) فالكتاب لم يؤلف بأكمله دفعة واحدة، وإنما وضع على مرحلتين شملت الأولى جلّ الكتاب، وتعلّقت الثانية بكتاب الحجّ(18). قد وضع، وابن رشد في العقد الرابع من حياته (حوالي 560 هـ / 1167 م) قد اكتمل نضجه واشتد تمرّسه بالعلوم الشّرعية. وهو يتأهّب لوضع المؤلفات الفلسفية التي قامت عليها شهرته(19). والغريب أن جلّ الدراسات قد تنبّهت إلى أسبقية التأليف الأصولي في الزمن على التأليف الفلسفي. ولكن أصحابها قد ظلوا يرددون مع ذلك فكرة خضوع الفقه للفلسفة وقلما أشاروا إلى أن أصالة الفكر الاسلامي تكمن في المؤلفات الأصولية الفقهية لا في المدوّنات الفلسفية.

(1) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 219
«إن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد».
(2) موفق الدين بن أبي أصيبعة : عيون الانباء في طبقات الأطباء، ص 122
«أوحد في علم الفقه والخلاف».
ابن الأبار : التكملة ص 269 ـ وكان يفزع إلى فتواه في الطبّ كما يفزع إلى فتواه في الفقه.
(3) ابن الأبار : التكملة ص. 269.
(4) ابن رشد : كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال ص 31.
(5) ابن مضاء القرطبي : كتاب الرد على النحاة.
(6) أبو عامر بن شهيد، رسالة التوابع والزوابع.
(7) أبو بكر بن طفيل، حي بن يقظان.
(8) د. عبد المجيد التركي : مكانة ابن رشد الفقهية من تاريخ المالكية بالاندلس ص 182.
(9) ابن خلكان : وفيات الأعيان ج V ص 11. «وكان الأمير أبو يوسف يعقوب المذكور يشدّد في إلزام الرعية بإقامة الصلوات الخمس... وأمر برفض فروع الفقه، وأن العلماء لا يفتون إلا بالكتاب العزيز والسنة النبوية. ولا يقلّدون أحدا من الأئمة المجتهدين المتقدمين، بل تكون أحكامهم بما يؤدي إليه اجتهادهم من استنباطهم القضايا من الكتاب والحديث والإجماع والقياس».
(10) دائرة المعارف الاسلامية ط. 1. ج. I ص 318.
(11) ابن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 244 «وليس كتابنا هذا كتاب فروع وإنما هو كتاب أصول».
ـ نفس المصدر ج II ص 249 «قصدنا إنما هو ذكر المسائل التي تجري مجرى الأمهات».
(12) نفس المصدر ج II ص 129 «وفي النية مسائل ليس لها تعلّق بالمنطوق رأينا تركها إذ كان غرضنا... إنما هو الكلام في المسائل التي تتعلّق بالمنطوق به في الشرع.
ج I ص 156 : قال القاضي : وقصدنا في هذا الكتاب إنما هو ذكر المسائل المسموعة أو ما له تعلق قريب بالمسموع.
(13) المصدر نفسه ج II ص 416.
(14) المصدر نفسه ج II ص 416.
(15) المصدر نفسه ج II ص 446.

(16) المصدر نفسه ج II ص 219.
(17) المصدر نفسه ج II ص 410.
(18) انظر مبرّرات إقصاء كتاب الحجّ عن بداية المجتهد، ومبرّرات العدول عن ذلك في مقال

R. Brunschvig : Averroès Juriste P. 35

(19) المعرفة عدد 198 ـ 78 ـ 1978 ـ ص 89.

روجيه ارنالديز : ابن رشد ترجمة فريد جحا، واستمر تأليف الشروح الصغيرة والمتوسطة أو ما يسمى (بالتلخيص) بين سنتي 1169 م. و1178. وتتركز من سنة 1174 إلى 1180 فترة انتاج المؤلفات الأصيلة مثل (كتاب في العقل، وجوهر الفلك، وفصل المقال، وكشف الأدلة، وتهافت التهافت)، ولم يبدأ في إنتاج كتبه الكبيرة (التفسير) إلا فيما بعد.

مشكلية المعرفة والإدراك عند ابن رشد

إن دراسة الفقه والشّريعة لا يمكن أن تكون بمعزل عن الحكمة لأن العلاقة بينهما عضوية جدلية في نظر ابن رشد اذ "الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة" (1) وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة(2) فكل ما يتعلّق بالحكمة : صناعة الصنائع(3) يتعلّق حتما بالشّريعة وبكل فروع المعرفة المرتبطة بها كالفقه، دون أن ينفي تميّز الواحدة عن الأخرى(4).

هذه العلاقة المتجانسة بينهما جعلت مشاغل ابن رشد الابستمولوجية أمرا مشتركا بين الشريعة والحكمة. فإذا ضبط حدود الشريعة، ضبط بالضرورة حدود الحكمة، وإذا ما تعرّض إلى منهجية البحث ومراكز الاهتمام في الفلسفة تعرّض في نفس الوقت الى أمهات القضايا الدينية منهجا ومدلولا(5).

لذلك كانت مشاغل ابن رشد المنهجية، وهمومه المعرفية موزّعة توزيعا متساويا بين الشّريعة والحكمة اللتين استنفدتا كل جهوده الفكرية.

وعلى هذا الأساس، فاننا نزعم أن مؤلفات ابن رشد متكاملة في المشاغل والمنهج ولئن بدا كل مؤلف مختصا بفرع من فروع المعرفة فإن آراءه في الشّريعة وفي المجالات المعرفية الأخرى التي نسجت معها علاقات حميمة لا تتوفر بصفة نظرية شاملة في بداية المجتهد ونهاية المقتصد.

لذلك فمن الضروري أن نحدّد المنطلقات النّظرية وأن نعرف كذلك المنهجية المتوخاة عنده لتأسيس المعرفة الانسانية ذلك إن "بداية المجتهد" ليس تأليفا فريدا في ذاته بل هو يندرج في نطاق مسار فكري دقيق، وفي

نطاق رؤية متكاملة للوجود. هذه الرؤية اكتملت ومثّلت نظاما فكريا، وإطارا منهجيا انحصرت بين أطره كل مجهوداته المعرفية المتعلّقة بالفقه أوالفلسفة أوالطب... ذلك أننا نلاحظ نزعة الشّمولية والموسوعيّة في التّعامل مع المعرفة، وفي محاولة السيطرة على الأصول والمفاهيم المفاتيح في أغلب المجالات التي تعرّض لها. لذلك فإننا سنبحث في المنهجية التي توخاها ابن رشد لتأسيس صرح المعرفة الانسانية. فما هي خصائصها ؟ وما هو مذهبه في قراءة النّص الديني ؟

ومن الطريف أن نشير إلى التّحررية التي بها واجه ابن رشد هذه القضية دون أن يميّز بين المنطلقات الايديولوجية والعرقيّة لأصحابها ذلك أن صرح المعرفة يبنى في المنظور الرشدي، بتظافر الجهود، مهما تنوّعت الانتماءات واختلفت الملل والنحل، لا فرق بين مفكر وآخر الا بقوة الحجة، وصفاء الفكر. وليست العقيدة الاسلامية حاجزا للتعامل مع الثقافات الأخرى، والآفاق المعرفية المغايرة(6) "فبين أنه يجب علينا أن نستعين بما قاله من تقدمنا... وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة فإن الآلة التي تصحّ بها التّذكية ليس يعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا أوغير مشارك إذا كانت فيها شروط الصّحة(7) فآلة البحث لا يهمنا انتماؤها الدّيني بقدر ما تهمنا فيها صفات الموضوعية، والصّرامة العلمية الحادة.

إن هذه النظرة المنفتحة على الثقافات الأخرى المتحررة من ربقة المنطلقات الدينية الضيّقة أضفت على أبي الوليد خصال المفكّر الحر، وجعلته من رواد التّفكير الذي يلتزم بالموضوعية.

والواقع أن لابن رشد منهجية مميزة لتأسيس منطلقات المعرفة الانسانية، وإقامة صرحها على ركائز ثابتة، وهو في هذا المجال ينقطع عن مشكلات المعرفة التقليدية شرقا وغربا. ويواجه الامر بكيفية جديدة في وضع

المسألة، اعتبرت في نظر البعض أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد بن رشد "إن أعظم ثورة فلسفية قام بها أبو الوليد بن رشد لهي في إثباته إثباتا قطعيا أن وجود الأنا ينكشف لا عن التفكير المحض المنغلق على نفسه وإنما أثناء النشاط الذهني والعقل يجرّد الصور الهيولانية ليجعلها معقولات بالفعل...(8).

إن المعارف لا تدرك بصفة يقينية(9) (10) أوبالالتجاء إلى مبدإ مفارق متعال(11) أوبالاعتماد على وثبات وهمية(12) يقوم بها العقل من مجال إلى آخر، وإنما تدرك باستعمال العقل في جدله مع الكائنات مهما كان نوعها فالمنطلق دائما هو الواقع الجائز الحقيقي المطابق للتجربة الانسانية ولسنا في حاجة(13) لتأسيس المعرفة الى مبدإ متعال وبامكاننا ان تكون إدراكاتنا انسانية محضة غير مفتقرة إلي عناصر ماورائية لتثبتها وتدعمها. عن طريق تجربة مباشرة حدسي

فمنطلق كل بحث ينبغي ان يكون الوجود ذلك أن «وجود الموجود هو علّة وسبب لعلمنا(14) ومن الموجود تنطلق عملية البحث ويقوم العقل حينئذ بتجريد الحسّي والمادي ويحوّله الى معقولات، وكل ذلك يستند الى ضمان مادي وهو الموجود ويعتمد أساسا على نشاط العقل الانساني وبحوثه المرتبطة بعالم التجربة. إن المنطلق والمرجع هما الانسان لذلك فإن مسألّية المعرفة تكون في إطار جدلي بين ما هو موجود وبين نشاط العقل الانساني ولا مجال للغيبيات فيها. وهو ما دعا بعض الباحثين إلى الإقرار بأنه ليس هناك مثالية في قضية المعرفة عند ابن رشد وليس هناك روحانية وإنما كل ما هنالك واقعيّة وموضوعية ونشاط ذهني مصوّب نحو عالم التّجربة وعالم الموجودات غير محتاج في ذلك كلّه إلى صدق أو ضمان إلهي»(15).

ولا شكّ أن هذه المنطلقات المعرفية ستتفاعل مع نظرته إلى الخطاب الدّيني وإشكالياته فما هي مستويات الدلالة في النّصّ الدّيني ؟

مشكلية قراءة لنصّ الدينّي

لقد كان للتأسيس لانساني التجريبي للمعرفة انعكاس منهجي في تعامله مع النّص الديني ي مع القرآن، فكما ضبط ابن رشد إطارا عامًا للمعرفة فإنه أيضا ضبط منهجية خاصة للتعامل مع الشّريعة وهي طريقة تستمد ملامحها وخصائص ها من النظرية الأمّ. فما هي مستويات الدلالة في النّص الديني ؟ ولأي شيء تخضع عمليـــة التواصل بين القارئ والنّص الدّينـي ؟ أو كيف يقرأ الخ طاب الديني ؟ وما هي حدود دلالته ؟

لئن تنوعت مشاغ ل ابن رشد المعرفية فإن منـهجه اتّسم دائما بخصائص العقلانية الرشد ية وتمحور حول حقلين معرفيين أساسيين لديــه : الشّريعة والحكمة ذلك أن التساند الجدلي بينهما، كما تجلّى في مؤلفاته، أدى إلى جعل مجهوداته ا تنظيرية تنصبّ على المجال الديني والفلسفي على حد السواء.

وفي الحقيقة فإن ا ن رشد لم يضع مشكلية قراءة النّص الدّيني في إطار نظرة نقدية، ولم يعا جها بالاعتماد على مفاهيم الآنية أوالزمنية مثلا، وما يترتب عنهما من تغيي أوتحريف للرسالة الدلالية أوعلى مقولة التّوزيع والانتخاب وإنما انطلق من مصادرة أولية متعلّقة بجوهر القرآن وبمتقبّله.

ولم يشذّ عن سا قيه في اعتبار القرآن مرجع كلّ الدراسات الاسلامية(16) وأنه دعوة مـ حة إلى البحث العقلاني : "القرآن كلّه إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار بتنبيه على طرق النظر(17) وأن مناهج البحث البرهاني تتوافق نتائجها يقينيا مع حقائق الشّريعة "فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له(18) "بل نقول إنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظا هره لما أدى إليه البرهان إلا إذا اعتبر الشرع

وتصفّحت سائر أجزائه وُجد في ألفاظ الشّرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل"(19).

لكن هذا التوافق بين الحقيقة البرهانية والشّرعية لا يعني أن طريقة مقاربة النصوص هي هي دائما. فرغم الإقرار بثنائية الظاهر والباطن وبالمعقول والمنقول، وبوجود مستويات دلالية عديدة في صلب النصّ الديني فإن ابن رشد قد أقرّ طريقة شرعية بحتة(20) بعيدة عن التعقيد والجدل غير مركّبة صالحة للعامة والخاصة متلافية التنزيل(21) أو التأويل الهجين(22) موافقة لمقصد الشارع في إدراك كنه الخطاب الدّيني.

وقد ربط ابن رشد بين القارىء والنصّ و أقرّ الثنائية التّقليدية : جمهور - خاصة، رابطا إياها بمستويات الدلالة إذ في النّص الديني مستويات من الدلالة تتناسب مع متقبّلها. إن الشريعة قسمان ظاهر ومؤول وإن الظاهر منها فرض الجمهور وإن المؤول هو فرض العلماء وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله(23) ولا يجوز أن يكتب للعامة ما لا يدركونه ومن أباح التأويل للجمهور فقد أفسده(24).

فالمخاطبون في الشرع على ثلاثة أصناف : صنف ليس من أهل التأويل أصلا وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب، وصنف هم من أهل التأويل الجدلي وهم الجدليون بالطبع، وصنف هم من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة أعني صناعة الحكمة(25).

لذلك أقرّ ابن رشد بتعدّد القراءات للنّص الدّيني ولكنه يفضل دائما الاكتفاء بدرجة القراءة الصفر، باعتبارها المتناسبة أكثر مع مقاصد الشرع مع ضرورة التحرّي في مخاطبة متقبّلي الرسالة بما يتناسب وتكوينهم وطباعهم وعاداتهم(26) وهو ما دعاه إلى الاحتياط واجتناب التأويل الهجين الموجّه لغير أصحابه(27) وبذلك ينتفي التعارض بين العقل والإيمان في نظره.

وتتلاقى كلّ المعارف، مهما كانت برهانية أو حدسية وتوفر للمؤمن توازنا ومنهجا مستقيما في حياته.

وتتدرج هذه المنهجية المتوخاة: في التعامل مع النصّ الدّيني، وفي تصوّر مستويات القراءة والتواصل، وفي استخلاص فحوى الرسالة الشرعية في نطاق نظرته العامة المتعلّقة بالمعرفة وفي نطاق سعيه الهادف إلى جعل الفلسفة حقيقة دينية(28).

وما يجمع بينها وبين منهجية قراءة الخطاب الديني هو الاقتصار على ما هو ظاهر وقابل للتجربة والاستدلال. وكما لا تنطلق مغامرة البحث من الذاتية المحضة بل تمر عبر قنـاة الموجـود الظاهر، فكذا الخطاب الديني لا ينبغي أن نعتمد فيه على منطلقات خارجية مفارقة له، لا يمكن ان ندركها ادراكا يقينيًا جليًا.

وكما رفض التّعقيد الملاحظ عند فلاسفة الإسلام من خلال الأدلة المعتمدة في بحوث الملّة، فانه استنكر أيضا الطرق التي سلكتها المذاهب الاسلامية(29) مما أدى بها إلى العدول عن مقصد الشارع.

إن التعامل مع الآثار الفكرية ببساطة والسعي إلى السيطرة على أصولها، يعتبر منهجية ارتكزت عليها جلّ أعمال ابن رشد. وهي في نظرنا قد خرجت عن السنة المعرفية التي انغلقت فيها مجهودات بعض المفكرين المسلمين في فهم الوجود ولتّحاور مع مغالقه ونقاط الاستفهام فيه، وقد ارتكزت طريقته النقدية على هذه المنطلقات، واعتمدتها لتفجير مداليل النصوص.

وإنّ المرء ليتساءل عن العلاقة الموجودة بين هذه المنهجية في المستوى

الفلسفي والمستوى الفقهي ؟ هل هناك صلة بين منهجية ابن رشد المعرفية، ومنهجيته في استنباط الاحكام الفقهية ؟ هل أثّر هذا التواصل بين الحكمة والشريعة منهجا ورؤية في موقفه من كنه الفقه وحدوده ووظيفته ؟(30).

---

(1) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال ص 58.

(2) المصدر نفسه ص 58.

(3) المصدر نفسه ص 58.

(4) الحبيب الفقي : موقف ابن رشد من علم الكلام : ص 8 «لكن الفلسفة وإن أعدّها ابن رشد الأخت الرضيعة للشريعة فقد بقيت متميّزة عنها. فبينما كانت الشريعة موجهة إلى كل طبقات المجتمع وفي متناول أذهانهم كانت الفلسفة خاصة بالراسخين في العلم وهم الفلاسفة والحكماء والمؤولون...»

(5) المصدر نفسه.

- قضية الإجماع ص 35.
- قضية الخلاف ص 32.
- قضية القياس الفقهي ص 30.

(6) انظر في نفس الإطار موقفه من ذبائح غير المسلمبن موجود بالصفحة 119 من بحثنا.

(7) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال ص 31.

(8) عبد المجيد الغنوشي : إثبات الإنية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الإسلام أو أضواء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص 90.

«الأنا» الذات الواحدة المستمرة بعينها، نفس المرجع ص 86.

(9) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشّريعة من الاتّصال ص 49 «أولى المعارف وأحراها معرفة الله» وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنّما هو تعليم العلم الحق والعمل الحق والعلم الحق هو معرفة الله تبارك وتعالى وسائر الموجودات على ما هي عليه.

(10) شك ديكارت في الحسّيات والعقليات كما شكّ في الإدراكات الواردة من العالم

الخارجي : وجود ملك أو قوة غير معروفة ولكن رغم هذه الشكوك المبرّحة فإنه يعترف بأنه يشكّ يعني أنه يفكر، وأنه موجود فأولى المعارف اليقينية التي اهتدى إليها لا بترتيب مقدّمات أو إقامة براهين استنتاجية وإنّما عن طريق تجربة مباشرة حدسية.

(11) أبو حامد الغزالي : المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال ص 14 «العلم نور تقذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف».

(12) عبد المجيد الغنوشي.
إثبات الإنية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الاسلام أو أضواء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد، ص 90.

(13) أبو الوليد ابن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة ص 111 «إن الجواز الذي هو من طبيعة الموجود هو أن يحسّ أن الشيء يوجد مرة ويفقد مرة أخرى كالحال في نزول المطر فيقضي العقل حينئذ قضاء كليا وباتا على أن هذه الطبيعة لا يمكن أن تتغيّر».

(14) نفس المصدر ص 61.

(15) عبد المجيد الغنوشي : إثبات الإنيّة والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الإسلام أو أضواء جديدة على نظريّة المعرفة عند ابن رشد.. ص 102.

(16) يعتبر القرآن قطب الرحى في الدراسات الاسلامية قد استقطب جهود المفكرين المسلمين وكان له أثر خطير في تغيير بنية الضمير الانساني.

(17) أبو الوليد بن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة ص 59.

(18) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال ص. 35.

(19) المصدر نفسه ص 36.

(20) أبو الوليد بن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة ص 59.
«... ان الطرق الشرعية اذا تؤمّلت وجدت في الاكثر قد جمعت وصفين : أحدهما أن تكون يقينية والثاني أن تكون بسيطة غير مركّبة، أعني قليلة المقدمات.

(21) المصدر نفسه ص 46.
«وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات مختلفة، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات نزلوها على تلك الاعتقادات...»

(22) أبو الوليد ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتصال ص 35 «ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز.

الحبيب الفقي : موقف ابن رشد من علم الكلام، ص 18.
«إن كلمة تأويل التي تعني عموما الشرح والتفسير وتعني خصوصا إظهار باطن العبارة الذي لا يظهر من اللفظ أصبح لها عند ابن رشد مفهوم آخر إذ كانت تعني الفلسفة والبرهان واليقين والعلم الحق... وبعبارة أخرى فالفلسفة هي تأويل القرآن أو أي نصّ ديني إذ هي تبحث عن الموجود... والنصّ الديني يبحث كذلك عن الموجود» ويضيف في ص 19 «فابن رشد في عرضه لمبدأ التأويل لا يقوم بعملية توفيق لأن التوفيق يستلزم تقريب وجهتين مختلفتين حقيقة أو ظاهرا، وليس هناك تناقض بين الوجهة الدينية والوجهة الفلسفية ولكن الدين عبّر عن بعض الحقائق في صور تمثيلية لتقريبها من أفهام اكثر الناس والفلسفة ترجع بنا الى حقائق هذه المثالات وهذا بالضبط معنى التأويل.

(23) أبو الوليد بن رشد : الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة ص 45.

(24) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال ص 52.

(25) المصدر نفسه ص 52.

(26) نفس المصدر ص 45. «وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان إما من قبل فطرهم وإمّا من قبل عادتهم وإمّا من قبل عدمهم أسباب التعلّم بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم الى التصديق بتلك الأمثال.

(27) نفس المصدر ص 38. «إنّ ههنا تأويلات يجب أن لا يفصح بها إلا لمن هو من أهل التأويل وهم الراسخون في العلم.
وص 52. «فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرّح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية او الجدلية».
وانظر : تهافت التهافت ص 557. «فإن كنت من أهل الفطرة... المعدّة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات... وأهل الفراغ ففرضك... أن تنظر في كتب القوم لتقف على ما في كتبهم... من حق أو ضده... وإن كنت ممن نقصك واحدة من هذه... ففرضك أن تفزع في ذلك إلى ظاهر الشرع».

(28) شغل هذا الموضوع بال الباحثين فأثاروه واختلفوا في تفسيره واضعين بذلك مجهودات ابن رشد المعرفية في «الميزان» : أنظر : محمد محجوب : نظرية التأويل الرشدية ص 70.
يميل إلى الاعتقاد بأن نظرية التأويل الرشدية أمر غير موظّف جوهريا لقضية التوفيق بين الحكمة والشّريعة معرفيا، مادامت المؤسسة الفلسفية ملحقة بإشكالية السلطان من خلال الإقرار لها، بوضع السلطان المضاد.

ـ الحبيب الفقي : مو ف ابن رشد من علم الكلام...
رغم إقراره بأن ابن ر سد كان يرمي الى جعل الفلسفة حقيقة دينية وإلى حمل المجتمع الاسلامي ع ى الإقرار بهذه الحقيقة ورغم إقراره بأنّ ابن رشد كان فيلسوفا وفلسفته تعـ بر أمتدادا للفلسفة العقلية بعيدة كل البعد عن أيّ نوع من الضغوط الخارجية با: تباره فيلسوفا مسلما جمع إلى جانب الايمان بالعقل الايمان بالوحي فإنّه مع ذلك يرى أنه لا مانع من وضع كل ما كتبه ابن رشد في المسائل الدينية الفلسفية مو نع التساؤل. يقول في نفس المقال «فهل يا ترى يمكن ان نعدّ ما كتبه ابن رش في المسائل الدينية الفلسفية المشتركة عند ردوده على المتكلمين صادرا عن إيمان حقيقي أم اضطر إلى ذلك تحت وطأة الضغوط التي سلّطها عليه مجتمع . صره.

R. Brunschvig : Averroès juriste P. 66
Que conclurons-nous ? Il est hors de notre propos de s ruter la psychologie profonde d'Averroès, de rouvrir le débat... sur la sincérité le sa croyance, de la conciliation qu'il a tentée entre philosophie d'origin grecque et dogme musulman.

لئن اعتبر ر. برانشفي ـ Brunschvig أنه ليس من مشمولات عمله البحث في صدق إيمان ابن رشد ـإنّ مجرّد التساؤل عن ذلك يكفي ليشعرنا بانشغال الباحثين بهذه القضية

(29) أبو الوليد بن رشد : ا كشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة ص 46، وما بعدها.

(30) نعني بالتّواصل بين الحـ ـمة والشّريعة، إقرارا بضرورة الفصل بينهما حتى يتأتّى الحفاظ لكل منهما ع ى هويّته الخاصة ويصبح بالامكان رسم حدودهما وتعيّين مجال كل منهما دون ان ينفي ذلك تراشح المجالين. وقد حاول بعض الدارسين المحدثين استغلال هذا المعطى المنهجي وتوظيفه في خدمة قراءة جديدة للتّراث الفلسفي شرقا ومغربا انظر :
محمد عابد الجابري : حن والتّراث ص 371.

ـ ان بنية الفكر النظر ، في المغرب والأندلس مضادة لبنية الفكر في المشرق نظرا لاختلاف الوضع الثقا ي والاجتماعي والسياسي... واذا كان المشكل الأساسي الذي تمحورت حوله حـ كة هذا الفكر (المشرقي) ونشاطه، هو مشكل التّوحيد والتّعميم فإنّ فلاسفـ المغرب والأندلس وجدوا انفسهم متحررين من العوامل السياسية والاجتماعيـ والثقافية التي حركت إشكالية زملائهم في المشرق فلم يعد هناك مبرر ولا دا ع لتلك المحاولات ويتجلّى ذلك في :

1 ـ أن أول محاولة تنظيرية جادة على أساس منهجي هي التي قام بها علماء النحو واللغة... وكان ذلك العمل وسيلة من وسائل طلب الوحدة أمام تفاقم الأجناس والثقافات واللهجات...

2 ـ أنّ تقنين الشريعة عمل الغاية منه ضمان استمراريتها وتحقيق وحدة اللغة العربية لأنها حجة فعّالة في تقرير الأحكام الدينية وكما قنّن اللغويون اللغة لتلافي تفشّي اللحن. فكذا قنّن الفقهاء الشريعة في سبيل مواجهة الوقائع المستجدة وأنماط السلوك الجديدة التي دخلت المجتمع الاسلامي...

3 ـ علم الكلام : سلك نفس المسار وكان هدفه التوفيق بين النقل والعقل أي التوفيق بين المفاهيم والتّصورات التي جاءت بها الشعوب الداخلة في الاسلام مع المفاهيم والتّصورات التي انبنى عليها الاسلام والغرض من ذلك إقناع أو على الأقل إسكات خصوم المسلمين المجادلين. هذا الاختلاف في البناء أدّى إلى قطيعة أبستيمولوجية في مستوى المنهج :

منهج الفلاسفة الاندلسيين ارتكز أساسا على الفصل بين الفلسفة والدين حفاظا على كل منهما. ومنهج المشارقة ارتكز على إدماج عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة. وان اختلاف المنهج أدى بدوره الى اختلاف المواقف في أمهات القضايا.

ـ الحدوث والقدم.
ـ نظرية الفيض أو مشكل صدور الكثرة عن الواحد.
ـ السببيّة وحرية الإرادة.

الفقه : حدوده ومجالاته

من بديهيات كل بحث علمي، أن يعكف على ضبط الموضوع ورسم المنهج والمصطلحات إلا أننا لا نظفر في «بداية المجتهد» بتحديد نظري لِكُنه الفقه، ولحدوده المعرفية ذلك أن الكتاب ليس في التّنظير وضبط الحدود(1) والرسوم(2) والمصطلحات خلاف الموجود في كتب الأصول(3) إذ تجعل أولّ مشاغلها ضبط الحدود لغة واصطلاحا. كما أن مشغل ابن رشد الرئيسي في كتابه لم يكن أصوليا إبستمولوجيا وإنما كانت غايته تقديم مدوّنة فقهية يسيرة الفهم، وسهلة المأخذ.

ولئن كنّا لا نجد في «البداية» تحديدا نظريا للفقه، فإن ممارسته للنصوص وتعامله مع هذا الفضاء المعرفي الدقيق يعكسان ضمنيا مواقفه من كنه الفقه وبالإمكان ضبط المشكليات الفقهية من خلال ملاحظات مبثوثة في كامل المؤلَف ومن خلال استقراءات وإستنتاجات نستشفّها من ممارسته للنصوص تنضاف إلى كلّ ذلك تحديدات ضبطها بدقة في مؤلفات أخرى وخاصة في كتابه الهام «فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال».

وكما بنى ابن رشد فسلفته بالاعتماد على منهجية دقيقة ونظرية معرفية واضحة فإنه أيضا قد ضبط لبحوثه الفكرية إطارا منهجيا دقيقا، وكان شديد الوعي بتميز طرق البحث في الفقه ومغايرتها للمعارف الأخرى.

لذلك حرص طيلة الكتاب على التأكيد على حقلين دلاليين مختلفين : الحقل الدّلالي اللغوي العام، والحقل الدّلالي الشّرعي، وعلى معنيين : المعنى اللغوي والمعنى الشرعي(4) والنظر الشرعي والنظر البرهاني(5) واعتبر

ان منهجية النّظر الفقهي... منهجية مميزة متلائمة مع طباع النظر الفقهي(6) الذي لا يوغل في الجدل والتأويل مادامت المعاني ظاهرة : «... الجارية على المعاني»(7).

هذه المنهجية التي يمكن وصفها بأنها «ظاهرية» تكتفي بالمفهوم الظاهر إيمانا منها بأن الدين يسر لا عسر.

وقد اعتبر ابن رشد الفقه من العمليات لا العلميات ومن العلم العملي(8) أثناء تعرضه لتحديد مشكليات الحكمة.

وقسّم العلم العملي إلى قسمين : أحدهما أعمال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه والثاني أفعال نفسانية مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنهاوالعلم بهذه يسمّى الزهد وعلوم الآخرة(9).

العلمّي العمليّ :
- أفعال ظاهـرة ـ العلم بها = الفقه
- أفعال نفسانية ـ العلم بها = الزّهد

هذا الاهتمام بالجانب المادي كان له تأثير في حكمه على الفقهاء ذلك أنه لئن اقتضت صناعتهم العمل والورع، فإنّهم في الحقيقة لم يجسّموا بحق ما تتطلبه صناعتهم من فضيلة. وإنّ حديثه عن الفقهاء شرقا وغربا كان دائما ممزوجا بإشارات نقدية واضحة تبرز انحرافهم عن دورهم الحقيقي «فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلّة تورّعه وخوضه في الدنيا، بل أكثر الفقهاء كذلك نجدهم وصناعتهم إنّما تقتضي بالذات الفضيلة العلميّة(10) ... وإنّنا لنتساءل بعد تقديم هذا الاطار المنهجي عن مفهوم الفقه اصطلاحا وعن مجالاته الرئيسية وإلى أيّ مدى كان محافظا على مشكلياته ؟

ويبدو من خلال مقدمة الكتاب المكتنزة ان الفقه هو العلم بالمعاني المتداولة والمتأتية من الطرق اللفظية للمكلّفين(11) والالتزام بها. والمقصود بعبارة المعاني حسب السياق الذي وردت فيه : هو الاحكام الشّرعية، فالفقه هو معرفة الأحكام(12) من خلال صيغ لغوية مفرزة لها وهي أحكام موجّهة للمكلّفين(13) دون غيرهم

وقد ركّز ابن رشد على الجانب العملي لهذا العلم لذلك كانت الاحكام الشّرعية تكتسي عنده بُعدا أخلاقيا عمليا(14).

ولئن كانت الاحكام الشرعية عموما خمسة :
حلال ومندوب ومحظور ومكروه ومخيّر فيه وهو المباح(15) فإنها تتفرع عند ابن رشد الى فرعين أساسيين : فرع يقضي به الحكام والفقهاء وهو ما جسّمه في كتابه، وفرع ثان لا يقضي به الحكام وإنما يندرج في نطاق جوامع الكلم ومكارم الأخلاق مثل تشميت العاطس : وردّ السلام...(16).

وعموما فإن الغاية من معرفة الاحكام الشّرعية، مهما تنوعت وتعددت، وسواء تعلّقت بالفضيلة، أو بطلب العدل والكفّ عن الجور او بفضيلة السخاء وسنن الاجتماع والرّياسة إنما هي زكاة النفس وإدراك مكارم الأخلاق، والسموّ بالانسان في علاقته مع خالقه وأخيه الانسان الى رتبة الكمال «قال القاضي رضي الله عنه : « وينبغي أن تعلم أن الاحكام الشرعية تنقسم إلى قسمين : قسم يقضي به الحكّام وجلّ ما ذكرناه في هذا الكتاب داخل في هذا القسم، وقسم لا يقضي به الحكّام وهذا أكثره وهو داخل في المندوب إليه وهذا الجنس من الأحكام هو مثل ردّ السلام وتشميت العاطس وغير ذلك مما يذكره الفقهاء في أواخر كتبهم التي يعرّفونها بالجوامع أما نحن فقد رأينا ان نذكر أيضا من هذا الجنس المشهور منه إن شاء الله تعالى. وينبغي قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية

المقصود منها هو الفضائل النفسانية فمنها ما يرجع الى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره، وفي هذا الجنس تدخل العبادات وهذه هي السنن الكرامية ومنها ما يرجع إلى الفضيلة.

وهذه صنفان : السنن الواردة في المطعم والمشرب والسنن الواردة في المناكح ومنها ما يرجع إلى طلب العدل في الأبدان والكفّ عن الجور فهذه هي أجناس السنن التي تقتضي العدل في الأموال، والتي تقتضي العدل في الأبدان، وفي هذا الجنس يدخل القصاص والحروب والعقوبات لأن هذه كلها إنما يطيب بها العدل ومنها السنن الواردة في الاعراض.

ومنها السنن الواردة في جمع الأموال وتقويمها وهي التي يقصد بها طلب الفضيلة التي تسمّى السخاء وتجنب الرذيلة التي تسمّى البخل. والزكاة تدخل في هذا الباب من وجه وتدخل في باب الاشتراك في الأموال، وكذلك الأمر في الصدقات، ومنها سنن واردة في الاجتماع الذي هو شرط في حياة الانسان وحفظ فضائله العمليّة والعلميّة وهي المعبّر عنها بالرياسة...(17).

إنّ هذا البُعد الأخلاقي الذي أضفاه على الأحكام الشرعية ينسجم في الحقيقة مع القيم التي يؤمن بها ابن رشد ومع الموقف الذي اتّخذه من فقهاء عصره فقد ثار عليهم وشنّع بهم عندما أصبح الفقه عندهم مجرّد حفظ للمدوّنات الفقهية دون أن يترتّب عن ذلك سموّ في سلوكهم وزكاة في نفوسهم وأخلاقهم(18).

مجالات الفقه

وفي الواقع فإن ابن رشد لم يخرج عن أهم التقسيمات التّقليدية في الفقه ومن خلال كتابه يمكن حصر المجالات في :

أ) مجال العبادات :(19) الصّلاة، الطّهارة، الزّكاة، الصّيام الحجّ... (فمنها ما يرجع إلى تعظيم منّ يجب تعظيمه والشكر لمن يجب شكره وفي هذا الجنس تدخل العبادات»(20).

2) مجال المعامـلات : البيوع، الصّرف، الشّركة، الرهون، الوصاية الإجارات... وقد ألحّ ابن رشد أثناء الكتاب على مقوّمين أساسيين للعبادات وقدّمهما دائما باعتبارهما إشكالين ابستمولوجيين يحتاجان باستمرار إلى الضّبط ودقة التحديد وهما المعقول واللاّمعقول في العبادة.

إن العبادة عبادات :

- عبادة محضة أعني غير معقولة المعنى(21).
- عبادة معقولة المعنى(22).
- عبادة مفهومة المعنى(23).
- عبادة هي مزيج من الصنفين.

فالعبادة المحضة هي التي لا يمكن تفسيرها وعقلنتها وإنما هي تكليف للمخاطبين بالشرع دون أن يدركوا كنهها ودون ان يتمكّنوا من استنباط أسبابها وعللها :

الصلاة : عبادة محضة غير معقولة المعنى يقصد منها القربى فقط(24) لذلك لا يسأل المؤمن لماذا كان عددها خمسا ولماذا تفتقر إلى النية.

أما العبادة المعقولة المعنى فمثل غسل النجاسة(25) فبالامكان تفسير هذه العبادة المتمثلة في الوضوء والتي يقصد منها إزالة عين القاذورات.

أما العبادة التي كانت بين المعقول وغير المعقول فهي عديدة. يقول ابن رشد في كتاب الصلاة «وسبب اختلافهم فمنها ما يرجع إلى تعظيم من

يجب تعظيمه وشكر من يجب شكره في إيجاب الزّكاة عليه (اليتيم) أو لا إيجابها، هو اختلافهم في مفهوم الزّكاة الشرعية هل هي عبادة كالصّلاة والصّيام أم هي حقّ واجب للفقراء على الأغنياء»(26).

وفي كتاب الوضوء يقول «وسبب اختلافهم تردّد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة أعني غير معقولة المعنى وإنما يقصد بها القربى فقط كالصلاة وغيرها وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة فانهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النّية والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النّيّة والوضوء فيه شبه من العبادتين(27).

ولكن هذا التمييز بين أنواع العبادات ومعانيها العقلانية يمكن أن يزول ويضمحل. فليس كل عبادة معقولة المعنى أو غير معقولة المعنى إذ بالإمكان أن ينصهر «المصلحي» أو «العبادي»(28) والمعقول واللامعقول في عبادة واحدة. يقول ابن رشد في كتاب الوضوء «والمصالح المعقولة لا يمتنع ان تكون أسبابا للعبادات المفروضة حتى يكون الشرع لاحَظ فيها معنيين معنى مصلحيا ومعنى عباديا وأعني بالمصلحي ما رجع إلى الأمور المحسوسة وبالعبادي ما رجع إلى زكاة النفس»(29).

فيمكن في الوضوء مثلا، أن يقصد بغسل الأقدام إزالة النجاسة، كما يمكن أن يقصد بذلك زكاة النفس وطهارتها وإن دور الفقيه إزاء هذه الاشكالات هو أن يفكّك كلّ مسألة من العبادات إلى عناصرها ليبرز إلى أي صنف تنتمي وذلك بالاعتماد على العناصر التي ضبطها ابن رشد نفسه «والفقه أن ينظر (الوضوء) بأيهما (العبادة المحضة ونقيضها) هو أقوى شبها فيلحق به»(30).

وقد حدد ابن رشد في مقدمة كتاب الحجّ مراكز الاهتمام في كل عبادة «والنظر في هذا الكتاب في ثلاثة أجناس «الجنس الأول يشتمل على

الأشياء التي تجري من هذه العبادات مجرى المقدّمات التي يجب معرفتها لعمل هذه العبادة. الجنس الثاني في الأشياء التي تجري منها مجرى الأركان وهي الأمور المعمولة أنفسها والأشياء المتروكة. الجنس الثالث في الأشياء التي تجري منها مجرى اللاحقة وهي أحكام الأفعال وذلك أن كل عبادة فانها توجد مشتملة على هذه الثلاثة الأجناس(31).

إن مراكز الاهتمام هي إذن :

1 ـ المقدّمات
2 ـ الأركان
3 ـ اللواحق

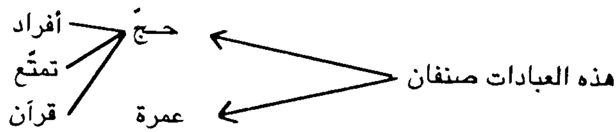
1 – المقدمة : أما المقدمة فهي متعلّقة بالوجوب وشروطه، وعلى من يجب ومتى يجب.

مثال : الحجّ لا خلاف في وجوبه لقوله تعالى : «**ولله على الناس حجّ البيت منِ استطاع إليه سبيلا**»(32).

أما شروطه فهي قسمان شروط صحّة، وشروط وجوب فأما شروط الصحّة فلا خلاف بينهم أن من شروطه الاسلام».

وأما شروط الوجوب فيشترط فيها الاسلام على القول بأن الكفار مخاطبون بشرائع الاسلام ولا خلاف في اشتراط الاستطاعة في ذلك لقوله تعالى «من استطاع إليه سبيلا»(33).

2 – الأركان : وهي «الأمور المعمولة نفسها والأشياء المتروكة» وهو تعريف أفعال هذه العبادة في كل نوع منها والتروك المشتركة فيها(34).



وكلّهـا تشتمـل على أفـعـال محـدودة في أمكنـة محـدودة(35).
اللواحـق : وهي أحكام الأفعال.

أحكام الإحرام ـ أحكام القارن ـ القول في الطّواف وفي شروطه، القول في السعي بين الصفا والمروة وفي حكمه وشروطه(36). هذا التخطيط الداخلي للعبادات جسّمه ابن رشد في كتبه، وقدّمه بصفة نظرية خاصة في مقدمة كتاب الحجّ، وهو تخطيط يتماشى مع ميوله العلمية في تقديم عمل مخطّط منظّم دقيق التركيب والبناء. وعلى كل حال فقد حافظ على أهمّ مقوّمات تحديد كنه الفقه وضبط مجالاته ولم يبتعد كثيرا عن التعريفات المشهورة ولئن لم يجدّد في تحديد الموضوع والمجالات فانه أضفى على مفهوم الفقه دقة وتنظيما، وكساه بثوب من العقلانية الرشدية وبهالة أخلاقية في نطاق مقوّمات تفكيره الجامع بين المعقول والمنقول والظاهر والباطن. وبذلك يكون ابن رشد قد حقق التّعادل بين العقل والنقل ونجح في إيجاد التواصل بين ابن رشد الفيلسوف وابن رشد الفقيه كما حدد للفيلسوف المجالات التي ليست من مشاغله وهمومه المعرفية.

إن الفقيه، في بحوثه لا ينبغي أن يوغل في التأويل، ويبعد في التعقيد مادام مذهب الفقه «جاريا على المعاني» ومادامت علاقة الفقه بالمعاني هي علاقة جريان، وسيلان لا علاقة تعمّق وتشعّب فالماء اذا لم يكن جاريا عظمت قوته ونما ضغطه وتشعّب إلى أماكن عديدة وأحدث أخاديد وشقوقا كذلك الفقه إذا تركّز على مسألة فانه يحدث فيها وجوها عديدة في الفهم والتأويل يبعد به عن الفقه المنشود. إن هذه الصورة المجازية لكُنْهِ الفقه تندرج في

الحقيقة، في نطاق مواقفه الأصولية الفلسفية المعتمدة أساسا على اعتبار دين الله يُسرًا لا عُسرًا وأنه لا ينبغي التعمّق فيه، إلا أن اهتمامات ابن رشد في «البداية» لم تكن منصبّة على الفقه عموما وإنّما عالجت مشكلياته من خلال اختلاف الفقهاء في استنباط الأحكام الشرعية وفي تطبيق الأصول المنهجية فما الخلاف اصطلاحا ؟ وماهو موقف ابن رشد منه ؟ وإلى أي مدى تمكن أبو الوليد من السيطرة على أهم أسبابه الهيكلية ؟ وهل تعدّ البداية تأليفا طريفا في هذا المجال ؟

---

(1) أبو محمد بن حزم الاندلسي «الإحكام في أصول الأحكام» ج I ص 35 : الحدّ هو لفظ وجيز يدل على طبيعة الشيء المخبر عنه.

(2) نفس المصدر : الرسم هو لفظ وجيز يميّز المخبر عنه مما سواه فقط دون أن ينبئ عن طبيعته.

(3) أبو محمد بن حزم «الإحكام في أصول الأحكام».
وأبو حامد الغزالي «المستصفي في علم الأصول».

(4) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 199 و150.

(5) أبو الوليد بن رشد : «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال» ص 36.

(6) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 95.

(7) نفس المصدر ج I ص 63.

(8) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص. 50 «والعمل الحق هو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة وتجنّب الأفعال التي تفيد الشقاء، والمعرفة بهذه الأفعال هي التي تسمى العلم العملي».

(9) نفس المصدر ص 50.

(10) نفس المصدر ص 34.

- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ج I ص 33.

(11) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 4.

(12) أبو محمد بن حزم الأندلسي «الإحكام في أصول الأحكام» ج I ص 49 «الحكم هو إمضاء قضية في شيء ما وهو في الدين تحريم أو إيجاب أو إباحة مطلقة أو

كراهة أو باختيار.

(13) يلتقي ابن رشد في هذا المجال مع غيره، انظر :

- أبو حامد الغزالي «المستصفي ج I ص 4 «الفقه... عبارة عن العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين خاصة».

- عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة ص 445 «الفقه معرفة أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب والحظر والندب والكراهة والإباحة».

(14) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 4.

(15) نفس المصدر ج I ص 4.

(16) نفس المصدر ج II ص 548.

(17) أبو الوليد بن رشد : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ج II ص 548.

(18) أبو الوليد بن رشد «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال» ص 34 «فكم من فقيه كان الفقه سببا لقلة تورّعه وخوضه في الدنيا بل أكثر الفقهاء نجدهم كذلك».

- أبو حامد الغزالي : إحياء علوم الدين ج I ص 48... فأصبح الفقهاء بعد أن كانوا مطلوبين طالبين وبعد أن كانوا أعزّة بالإعراض عن السلاطين أذلة بالإقبال عليهم.

(19) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

(20) نفس المصدر ج II ص 548.

(21) نفس المصدر ج I ص 7.

(22) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 7.

(23) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 8.

(24) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 8.

(25) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 8.

(26) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 262.

(27) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 8.

(28) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 16.

(29) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 16.

(30) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 78.

(31) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 7.

(32) آل عمران - الآية 97.

(33) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 548.

(34) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 349.

(35) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج ا ص 349.
(36) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج ا ص 371.

الخلاف : المدلول والمفهوم

إنّنا قبل أن نعرف مفهوم الخلاف الاصطلاحي،ونضبط مدلوله الأصولي، سنحدد الفقهاء المختلفين في الرأى ومتى اختلفوا، ومجال اختلافهم. ثمّ ننزّل مسألة الخلاف في إطارها الأصولي مبرزين موقف ابن رشد منها. وأبعاد تأليفه في هذاالفضاء المعرفي.

لقد حدّد أبو الوليد في مقدمر البداية، موضوع عمله، والفترة التي سيتناولها بالدرس، فهو يعرض بالدرس، فهو يعرَض بالدرس، للمختلفين من الفقهاء «من لدن الصحابة إلى أن فشا التقليد»(1) ولئن كان تحديد طور التقليد المحض، لا يشمل العصر الذي عاش فيه ابن رشد(2) فان وعي أبي الوليد بتطور المنظومة الأصولية، وبتحول مراكز الثقل فيها من الابتكار إلى الاجترار (فشا التقليد) يدلّ على إدراك مبكّر لانطفاء جذوة الاجتهاد لدى الفقهاء، ويتضمن دعوة إلى التجديد وهو ما يسعى ابن رشد، إلى الاضطلاع به، من خلال وضع جلّ الانتاج الفقهي إلى حدود القرن السادس الهجري على محكّ الدرس، دون أن يستثني منه مرحلة أو يميّز واحدة على أخرى.

إنه لم يتردد في مناقشة الاختلاف بين أئمة المذاهب بل حتى بين الصحابة أنفسهم، وفي ذلك إقرار بنسبية عملهم، وبأن مجهودهم بشري، وبأن الصحابة لا يملكون مطلق الحقيقة، وبأن عصرهم مثل بقية العصور، وليس عصرا ذهبيا يخرق نواميس التاريخ. كما أنه لم يضف عليهم، وعلى أئمة المذاهب الكبرى، ما حفّ بانتاجهم وذواتهم من قداسة كرّستها بعض المذاهب في الفكر والواقع، حتى غدا التفكير فيما أنتجوه من باب اللامفكر فيه، لقد سعى ابن رشد إلى تقييم مجهود الحضارة الإسلامية في مجال،

الاختلاف، عبر مختلف أطواره : طور التأصيل أو الاختلاف العفوي، فالتنظير فالتعميق فالجمود. فيكون بذلك، قد تتبّع بصفة نظامية، ظاهرة الاختلاف، من المرحلة الجنينية إلى أن استوت مفهوما أصوليا.

وإذا كان اقتحام فترة قريبة من الوحي، ومن حياة الرسول ينمّ عن جرأة فكرية، ورؤية واضحة في معالجة المسائل الدّينية، فإن التّصدي للمراحل اللاحقة التي ابتعدت في الزمن، عن عصر النبوّة والصحابة : سيعتمد، ولا شكّ، نفس الصرامة والجرأة وهو أمر قد اضطلع به أبو الوليد في كامل كتابه، وفي ذلك دلالة على أنه يتناول الموروث الفقهي في مجال الاختلاف باعتباره رصيدا بشريا، قابلا للقراءة، والمراجعة والتّعديل، لا يمسّ من خلال مناقشته، جوهر النّصوص الأصول التي عليها اعتمد الفقهاء وأعني بذلك القرآن والسنّة. فمدار الأمر يتعلّق بطرق استنطاق النصوص الأصول، وبمناهج الاستدلال، وقد صاحب نزعة الشمول سعي إلى استيعاب جلّ التراث الخلافي ،فأثار الخلاف بين المذاهب الفقهية الكبرى(3)، وبين المذاهب المندثرة وغيرها مثل الخلاف بين داود الظاهري ومالك والشافعي وأبي حنيفة(4)، أو بين الخوارج وغيرهم(5). كما تعرّض إلى الخلاف بين الأمصار : الخلاف بين أهل المدينة وأهل العراق، والكوفيين(6) بل إنه تمكن من رصد الفويرقات في مظان نفس المذهب فقارن بين بعض أصحاب مالك والمتأخرين منهم(7)، وبين أبي حنيفة وتلاميذه(8)، فضلا عن إيراد اختلاف الصحابة والتابعين(9).

* مجال الاختلاف :

إنّ الاختلاف متعلّق بالأحكام (الجواز ـ المنع)(10) وبقواعد العربية (عودة الضمير)(11) الاشتراك الذي في حرف إلى... وبالأصول المنهجيّة، وقد اختلف أهل الكلام الفقهي 12) في :

ـ منزلة المطلق والمقيد.

ـ جواز القياس في الشرع(13).

ـ ترتيب العلل : المنصوص عليها والمستنبطة(14).

ـ دليل الخطاب ومنزلته في تأصيل الأحكام(15) غير أن ما نحن بصدد تقديمه لا يتعدّى ملاحظات لا تفضي إلي تحديد مشكلته أصطلاحا، ولا تحدد اطلاقا المضمون الفكري للتأليف في هذا الاتّجاه فما الخلاف أصطلاحا ؟ وهل هو مقابل للاجماع ؟ وما هي أسبابه الرئيسية ؟ وإلى أي مدى حافظ ابن رشد على أهمّ محاوره ؟

* الاختلاف : المفهوم الاصطلاحي :

إن الاختلاف سمة من سمات الكيان البشري المميّزة، فلا تتصوّر حركية فكرية، وجدلية مخصبة بين التّيارات الفكرية إذا لم تختلف في الرأي، وفي المنهج، وفي المنطق، ولم تتفاعل مع بعضها البعض رغم تباينها. كما أن الحيرة المعرفية تنتفي وتحلّ محلها رتابة مملّة لا تساعد العلم على التّقدم.

وكما اختلف الناس في فهم أسرار الكون وتفسير أصل الانسان ومآله، وفي تذوّق الأشعار ونقد الآثار، فإنهم اختلفوا أيضا في الوسائل المعتمدة لاستنباط الأحكام واستثمار النصوص الشرعية. مما ترتب عنه نشوء فرع معرفي هو علم الخلاف. وعلم الخلاف هو البحث في الفروق الفكرية بين أئمة الشرع سواء بين المذاهب المختلفة أو في نطاق المذهب الواحد وهو حسب الشافعي نوعان حلال ومحرّم. يقول في «الرسالة» : «فما الاختلاف المحرّم. (قلت) كلّ ما أقام اللّه تعالى به الحاجة في كتابه أو على لسان نبيّه صلى الله عليه وسلم منصوصا بيّنا لم يحلّ الاختلاف فيه. لمن علمه وما كان من ذلك محتمل التأويل أو يدركه قياسا فذهب المتأول القائس إلى معنى يحتمله الخبر والقياس وإن خالفه فيه غيره لم أقل إنّه يضيق عليه ضيق الاختلاف في المنصوص»(16)، وهو نفس التحديد الذي تبنّاه ابن رشد

ضمنيا في كتابه إذ أنه اهتمّ بالخلاف بين كلّ المذاهب الفقهية ولم يناقش المسائل التي فيها نصّ ودليل.

ولئن كان الخلاف ظاهرة عمرانية لابدّ منها حسب ابن خلدون، ولها أسباب تبررها موضوعيا(17) فإنها أيضا وليدة اعتبارات ايديولوجية عديدة أهمها الصّراع بين أهل السنة وأهل الشيعة وخلافهم المتعلّق بالخلافة(18) إنّ هذا الاختلاف في الرأي في الخلافة ترتب عنه تطور منهجيات مختلفة في التّعامل مع المسائل الفقهية الفرعية وفي كل القضايا ذات المنحى الدّيني وتولّدت عنه أساليب اجتهادية متنوعة.

غير أن هذا التأريخ لظهور علم الخلاف لم يكن من اهتمامات ابن رشد فلم يتعرض طيلة الكتاب إلى أسباب الخلاف الايديولوجية وإنما كان منكبا على القيام بعمل مقارني بين المذاهب الفقهية المختلفة غايته ضبط الأسباب المؤدية إلى ذلك بكل دقة، ويعتبر عمله من هذه الناحية مواصلةً لمشاغله المعرفية إذ أنه يهدف إلى استنباط أصول الاختلاف وأسبابه.

وقد حدد ابن رشد للخلاف أسبابا رئيسية وإن كان يردد طيلة جلّ مؤلفاته أن عملية حصر الأسباب مستحيلة ولا معنى لها(19).

ويمكن تصنيف الأسباب حسب المحاور التالية :

1 ـ أسباب تاريخية : اختلاف الآثار والروايات.

2 ـ أسباب معجميّة : الحقيقة والمجاز.

أسلوبية بلاغية : الكناية والحقيقة.

التقديم والتأخير.

3 ـ ثقافية حضارية : هل يعامل العبد معاملة الفرد... المرأة...

4 ـ أصولية : التّردد بين العام والخاص.

مجالات القياس.

5 ـ علمية ذوقية : (20) اختلاف الأطباء.
رؤية الهلال.

وعلى كلّ فقد لخّص ابن رشد بدقّة : «أسباب الاختلاف بالجنس فستة» أحدها تردّد الألفاظ بين هذه الطرق الأربع أعني بين أن يكون اللفظ عاما يراد به الخاص أو خاصا يراد به العام...

والثاني : الاشتراك الذي في الألفاظ، وذلك إما في اللفظ المفرد... وكذلك لفظ الأمر، هل يحمل على الوجوب أو على الندب ؟ ولفظ النهي هل يحمل على التحريم أو الكراهية...

والثالث : اختلاف الإعراب.

والرابع : تردّد اللفظ بين حمله على الحقيقة أو حمله على نوع من أنواع المجاز التي هي : إمّا الحذف وإمّا الزيادة، وإمّا التقديم، وإما التأخير، وإما تردده على الحقيقة أو الاستعارة.

والخامس : إطلاق اللفظ تارة وتقييده تارة...

السادس : التّعارض في الشيئين في جميع أصناف الألفاظ التي يتلقى منها الشّرع الاحكام بعضها مع بعض وكذلك التعارض الذي يأتي في الأفعال وفي الإقرارات أو تعارض القياسات أنفسها أو التعارض الذي يتركّب من هذه الأصناف الثلاثة : أعني معارضة القول للفعل أو للإقرار أو للقياس، ومعارضة الفعل للإقرار او للقياس، ومعارضة الإقرار للقياس»(21).

وبهذا الاحصاء الرياضي يسعى أبو الوليد إلى تنظيم الخلاف والسيطرة هيكليا على أسبابه... فليس المهمّ معرفة الأسباب ذاتها وإنما

المهم هو القدرة على تحـ يدها من خلال العمل المقارني ثم الارتقاء عبر ذلك الى مرتبة الاجتهاد والتـ جديد. وفي هذه النقطة يلتقي ابن رشد مع بعض المفكرين(22) في اعتبار ا بحث في الخلافيات عملا خطيرا لا يقل أهمية على التّفقه ذاته. وما يمكن ملا حظته أيضا هو أن عمله في الخلافيات مركّز على العلل والأسباب وعلى ما فيه نصّ. وهو عمل ينسجم مع نظريته النقدية في استقراء النصوص الدينـ ية ومع اتّجاهه العقلاني. فالرجل لا يريد الانغلاق في نطاق المذهب الواحد، بل يريد أن يستشرف كلّ المذاهب الفقهية ذات الاتجاه العقلي والنقلي عـلى حدّ السواء بل إنه يحاول دائما أن يكون قارئا موضوعيا للتّراث الخلافي عارضا لأهم مشكلياته بأمانة دون أن يقحم نفسه في خضم الخلافات، ودون أن يكون طرفا في القضية.

وليس من المستبعـ أن ينزع ابن رشد، بسلوكه هذا، إلى ضرب من نقد التّراث الفقهي وذلك بـ راءته قراءة نقديّة فاحصة وبمحاولة عقلنة المجهود الذي قام به الفقهاء المسلـ ون قبله؛ إنه عمل يرتكز على تقييم ما أنتجه الفكر العربي، في مجال الفقه ـالخلاف، طيلة ستة قرون، وهو من ناحية أخرى تأريخ لتجلّيات العقل العـ ربي في مجال الفقه، وتقييم لمساره مع الشعور الحاد بأهمية الزمن في صـ ياغة المواقف، وتكييف المنطلقات.

ولئن كان الباحث ـي الخلاف يحتاج إلى معرفة دقيقة(23) بقواعد استنباط الأحكام وبقوانيـ اللغة وأسرارها، فإنّ ابن رشد لم يكن مجتهدا مستنبطا للأحكام الفقهية بقدر ما كان مجتهدا في معرفة الأدلة الخلافية. ولعله يريد بذلك أن يوهمـ ا بأنه ليس بصدد التفقه الحق وإنما هو بصدد تتبّع آراء الفقهاء الآخريـ، وبذلك يبعد نفسه عن الأسباب التي قد تكون ذريعة لمحاولة توريطه وإقحـ مه في محن جديدة.

ومهما يكن من أمر ـليس تآليف ابن رشد في الخلاف الأولَ من نوعه في الجزيرة(24) كذلك ليس ـاية في ذاته. وإنما كان إطارا مناسبا تمكّن من

خلاله أن يحاور الفقهاء المشهورين من خلال اختلافاتهم أولا وثانيا أن يطبق مبادئه المتمثلة في اعتبار العقل غاية ووسيلة في كل البحوث. وقد مكّنه عرضه النقدي للتّراث الفقهي من إبراز آرائه الفقهية الخاصة ومن تحديد المفاهيم التي يرتكز عليها عمله.

---

(1) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I المقدمة.

(2) د. سعد غراب : تطور مفهوم الاجتهاد ص 71. نتبنى المراحل التي ضبطها د. سعد غراب في فصله. ولئن كانت متعلقة بالاجتهاد، فهي في نظرنا، تنسحب على جلّ المنظومة الأطولية وهي :

1) طور التأصيل أو الاجتهاد العفوي (القرن الأول تقريبا).

2) مرحلة التنظير (القرن الثاني والثالث).

3) مرحلة التعميق وبداية التقليد (من أواخر القرن الثالث إلى القرن الثامن).

4) مرحلة التقليد والاجترار (من القرن الثامن الى الثالث عشر).

(3) ابن رشد : البداية ج I ص 32 و ج I ص 43.

(4) المصدر نفسه ج I ص 272.

(5) المصدر نفسه ج I ص 236.

(6) المصدر نفسه ج I ص 269 و ج II ص 291.

(7) المصدر نفسه ج II ص 177.

(8) المصدر نفسه ج II ص 152.

(9) المصدر نفسه ج I ص 261 و ج I ص 160.

(10). المصدر نفسه ج I ص 13 و19.

(11) المصدر نفسه ج I ص 84.

(12) المصدر نفسه ج I ص 77.

(13) المصدر نفسه ج I ص 195.

(14) المصدر نفسه ج I ص 426.

(15) المصدر نفسه ج II ص 61

(16) أبو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي : الرسالة ص 77.

(17) عبد الرحمان بن خلدون : المقدمة ص 445... «ولابدّ من وقوعه (الخلاف) ضرورة أن الأدلة غالبها من النّصوص وهي بلغة العرب وفي اقتضاءات ألفاظها لكثير من معانيها اختلاف بينهم معروف... وفي صفحة 456. نفس المصدر.

«إن هذا الفقه المستنبط من الأدلة الشرعية كثر فيه الخلاف بين المجتهدين باختلاف مداركهم وأنظارهم خلافا لابدّ من وقوعه».

(18) صبحي المحمصاني : مقدمة في إحياء علوم الشّريعة : ص 36... «نشأ الخلاف... بين أهل السنة وأهل الشيعة فأهل السنة... اتّبعوا بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم سنة أصحابه... وقالوا بخلافة أبي بكر وعمر وعثمان قبل علي بن أبي طالب.. أما أهل الشيعة... فقالوا أن عليا... أولى بالخلافة من الثلاثة الأولين الذين ذكرنا... فالخلاف الأساسي اذن بينهم وبين أهل السنة كان أصله سياسيا وهو الخلاف علي الخلافة أو الإمامة الكبرى...»

(19) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال. وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال ص 32.

(20) أبو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 182 وذلك راجع إلى ذوق المجتهد.

(21) أبو الوليد بن رشد ج I ص 4 و5.

(22) عبد الرحمان ابن خلدون «المقدمة» ص 445.

(23) نفس المصدر ص 456 «ولابد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصّل بها إلى استنباط الأحكام كما يحتاج إليها المجتهد».

(24) لئن صرح ابن رشد في المقدمة أن مؤلفه مبنيّ على التذكر، فإنه قد ذكر في غضون كتابه عددا كبيرا من الكتب التي اعتمد عليها وجلّها أندلسية ؛ وأهمها كتاب :

- أبو عمر ابن عبد البَر : كتاب الاستذكار لمذاهب علماء الأمصار لما تضمنَه موطأ مالك من معاني الرأي والآثار. تحقيق علي النجدي ناصف القاهرة 1971.

مدخل الى المفاهيم المفاتيح
في بداية المجتهد ونهاية المقتصد

يلاحظ الدارس «لبداية المجتهد ونهاية المقتصد» أن ابن رشد يدور في نطاق مجموعة من المصطلحات الدقيقة وفي نطاق آفاق معرفية محددة. وكما ساعد ضبط مقومات ابن رشد المعرفية على فهم ابن رشد الفقيه فإن التّعرض إلى ضبط المفاهيم المفاتيح وتحديد العلاقات بينها يساعد أيضا على إبراز مقومات التّفكير الفقهي لديه وهي عموما ثنائيات متقابلة، يستعملها أبو الوليد باطّراد في الحكم على الأشياء وفي نقد كل المواقف،

ولئن حدّد ابن رشد الأحكام الشرعية وضبطها، فإنّه في الحقيقة قد أدرج تفكيره الفقهي ضمن إطار منهجيّ واضح ارتكز أساسا على الوعي بمفهوم الزمن باعتبار أن كل خطاب تكليفي إنّما هو مرتبط بحاجة ما، في زمن ما، وأنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة(1). كما أنّ للغة دورا في ضبط الأحكام الشرعية ولذلك فإنّ اختلاف الأحكام مرتبط باختلاف الأسماء(2) ولا يجوز في هذا الميدان التردّد بين العديد من العلامات.

والواقع أن ابن رشد لا يختلف عموما عن الفقهاء المشهورين في ضبط الأحكام الشرعية وقد حدّدها بصفة مكتنزة ومجملة في مقدمة الكتاب(3) كما أنه ربطها بالصيغ الدالة عليها : فالأمر إن فهم منه الجزم وتعلّق العقاب بتركه سمي واجبا(4) وإن فهم منه الثّواب على الفعل وانتفى العقاب مع الترك سمّي ندبا، والنهي إن فهم منه الجزم وتعلق العقاب بالفعل سمّي محرّما ومحظورا وإن فهم منه الحثّ على تركه من غير تعلّق عقاب بفعله سمي مكروها. ولئن لم يختلف عن جمهور الفقهاء في تحديد الأحكام

فإنه نزل القضية في إطار مجموعة من الثنائيات المعرفية يمكن اعتبارها ركائز عمله ومنطلقات ابستمولوجية عليها استند.

1 ـ الدلالة الشرعية والدلالة اللغوية

من الافكار التي ألح عليها ابن رشد، سواء في كتابه هذا أو في غيره من المؤلفات، تميز الحقل الدلالي الشرعي عن غيره في المصطلحات، وفي أساليب القراءة والتفكيك والتركيب. لذلك كان وعيه حادا، بضرورة فصل المجال اللغوي العام عن المجال اللغوي الشرعي وبحتمية التمييز بين المجالين إيمانا منه بأن للشرع مفاهيم خاصة لذلك ما انفك يلحّ على ضرورة الشعور بهذا المعطى المنهجي ليكون الفقه جاريا على العرف الفقهي. وعلى هذا الأساس ضعّف كل المواقف التي لا تراعي هذا التراشح بين الجدولين من الدّلالة يقول في كتابه «وهذا ضعيف فإن الأسماء التي لم تثبت لها معان شرعية يجب أن تحمل على المعنى اللغوي حتى يثبت لها معنى شرعي بخلاف الأمر في الأسماء التي تثبت لها معان شرعية أعني أنه يجب ان تحمل على المعاني الشرعية حتى يدلّ الدليل على المعنى اللغوي(5).

أمثلة أخرى :

ـ إن اسم الركعة يطلق لغة على الانحناء ويطلق شرعا على القيام والركوع والسجود(6).

ـ اعتبار المفهوم الشرعي للزكاة. هل هي عبادة كالصّلاة والصّيام أم هي حقّ واجب للفقراء على الاغنياء(7).

إن هذا الاهتمام بتميّز المجال الدّلالي الشرعي هو في الحقيقة انعكاس لموقفه القائل بضرورة توفّر منهجية خاصة لاستكشاف المفاهيم الشرعية كما أنه نتيجة منطقية لتقسيمه الشرع إلى مجالات معقولة المعنى يمكن للعقل البشري أن يدركها ويفهم معناها وأخرى غير معقولة المعنى

لا يمكن للعقل ان يفككها إلى عناصرها الجزئية لذلك ألحّ على حتمية التمييز بين ما هو شرعي وما هو مجرد لغة محض، وقد تجلّت أيضا العناية التوضيحية في تحديد مشكلية ثنائية أخرى هامة، هي الحقيقة والمجاز ومنزلتهما في استخلاص الحكم الفقهي.

2 ـ المجاز والحقيقة :

لئن بدا للدّارس أن هذه الثنائية إنّما هي بلاغية محضة وقيمتها تكمن في أدبيّة النصّ فإن لها في الحقيقة انعكاسات خطيرة في مجال الدراسات الدينية عموما، والفقهيّة خصوصا.

ولقد كان ابن رشد شديد الوعي بالنتائج المترتّبة عن تفضيل الحقيقة على المجاز أو العكس سواء في مستوى الإيمان والعقيدة أو في مستوى الممارسة الفعلية لأوامر الدين لذلك كان طيلة صفحات كتابه، وكما هو الشأن في مؤلفاته الأخرى، مرددا لأمر بديهي في نظره، وهو اعتبار الحقيقة في نظره كلما أمكن ذلك قبل المجاز واعطاؤها الأولوية المطلقة.

ـ والواجب حمل الكلام على الحقيقة حتى يدلّ الدليل على حمله على المجاز(8).

ـ ومثل هذا ليس ينبغي أن يصار إليه إلا بدليل فإنّ التقديم والتأخير مجاز وحمل الكلام على الحقيقة أولى من حمله على المجاز(9).

ـ إن الحذف مجاز وحمل الكلام على الحقيقة أظهر(10).

وهكذا ينسجم ابن رشد مع منطلقاته التي تعتبر أن دين الله يسر لا يحتاج إلى تعمّق وعناء لفهمه(11) وأن الظّاهر من الدلالة لا يختلف عن الباطن الخفي وأن النص الديني واحد، ولكّن المختلفين، هم قراؤه، وقد اعتمد نفس الطريقة في مواجهة مشكلية الظاهر والمحتمل(12) او الظاهر

والباطن لأنها ثنائية تندرج في نطاق نفس الإشكالات المعرفية والهواجس المنهجية التي تفرضها ثنائية الحقيقة والمجاز.

3 ـ القول والفعل :

إن معالجة هذه الثنائية لا يشمل في الحقيقة إلا أفعال الرسول وأقواله باعتبارهما مصدرين أساسيين من مصادر التشريع الإسلامي. وما كان ابن رشد ليتعرّض إليها، لو لم تكن محلّ خلاف وجدل بين الفقهاء(13) لذلك وجب التّوقف عندها وجب تفسيرها ثم ربطها بالنظرية المعرفية التي يعتنقها.

وقد صرّح ابن رشد في مؤلفه، أنّ هذه القضيّة قد حظيت بعناية خاصة في مؤلفاته الأصولية(14) لما لها من تأثير كبير في استخلاص الأحكام الفقهية، كما تعرّض إليها بصفة دقيقة في مقدّمة كتابه. ورغم ان الافعال يتطرق الاحتمال إليها اكثر من تطرّقه إلى اللفظ(15) فمن الافضل في منظور ابن رشد، حملها على التخيير عند التعارض(16) لأن التعارض إنما يتصور... أكثر... في لفعل مع القول أو في القول مع الفعل(17) ولأنه يعتقد، أن التعارض بين الآثار إن وجد، إنما هو راجع لمتقبّلها لا للاثار ذاتها.

ورغم ان الفعل ليس له صيغ فإن ابن رشد، سلك الموقف الشائع المتمثل في اعتبار الفعل من الطرق التي تتلقى منها الأحكام وأعطاه وظيفة تأكيد المجمل وضبطه وإخراجه من حيّز الدلالة المتعددة إلى حيّز الدلالة المضبوطة «والمختار عند المحقّقين أنها إن أتت بيانا لمجمل مندوب إليه، دلت على الندب وإن كانت من جنس المباحات دلت على الإباحة»(18).

وعلى كل لم يتجاوز ابن رشد، إشكالية التّعارض بين القول والفعل بإيجاد علاقة جدلية جديدة بينهما ذلك انه لم يفصل استقلال الفعل عن القول وانما ربطه به، وجعله في علاقة متينة مع القول، ليكون مصدرا من مصادر تلقّي الأحكام.

ـ المطلق والمقيد.
ـ العام والخاص
ـ المجمل والمفسر
ـ المحتمل والظاهر

ولم يخرج ابن رشد في هذا المجال عن نطاق الآراء المشهورة وإنما اكتفى بترديدها(19) وإننا نتساءل هل انه سيعتمد على التّراث في ضبط معايير النقد والتقويم أثناء تقييم المذاهب.

ولقد اعتنى ابن رشد، بالبحث عن الدليل. وكان اثبات الحجة أو نفيها هاجسا ملحًا سيطر على بحثه إيمانا منه بضرورة الاعتماد على مدعّمات يرتاح إليها العقل لذلك استعمل ثنائيات عديدة ومتضادة للتعبير عن المواقــف :

ـ الضعف(20) والقوة(21)
ـ الجودة(22) والبعد(23)
ـ الشذوذ(24) والحسن(25)

ـ ثنائية الضعف والقوة :

يبدو أن هذه الثنائية تعود منطلقاتها إلى مفاهيم فلسفية وإلى تراث له خلفياته في التقييم. غير أن ابن رشد قد محّصها للدّلالة على معان دقيقة مرتبطة بقوانين اللغة العربية : الحذف، المجاز، التقدير... وبنواميس منطقية السبب والمسبّب وبما هو ذائع الصيت مشهور. فالأمر الضعيف الشاذّ

البعيد هو الذي يناقض وقوانين التكليف(26) وهو الذى يخرج عن أساليب اللغة العربية وعن مجالات المعرفة والادراك لدي أهلها(27) ويتنافى وأخيلتها كما أن الأمر البعيد هو الذي يسلك به مسلك التعقيد الزائف الذي لا يؤدي إلى نتيجة كأن يميّز مثلا بين قوة الماء شرعا وقوته العادية في إزالة النجاسات(28) في حين أن «المواقف» القوية الجيّدة الحسنة هي التي تنسجم مع القوانين المنطقية(29) والظواهر الفيزيائية(30) وتتفق مع أساليب اللغة العربية وبلاغتها ومع المبادئ العامة التي استقر عليها الفقهاء المسلمون.

وبصفة مجملة قد سعى ابن رشد في تقويمه المذاهب إلى أن يكون عقلانيا ولغويا صرفا مؤسسا بقواعد العرب في اللغة والكلام وأصوليا لا يخرج عن مجال الاتّفاق لدى المشهور من الفقهاء. ولعل الأهم من كلّ ذلك، هو أن يوجد لنفسه، مجالا لغويا يستعمله بكلّ تبصّر وبكلّ دقة سواء في نقد المواقف وتقييمها، أو في ابداء آرائه الخاصة كما يبقى رغم استفحال الخلاف بين المذاهب وفيًا لقناعاته المعرفية ملتزما بمبادئه مركّزا على الأدلة الشرعية اليقينية(31) وعلى المفاهيم الرئيسية.

---

(1) ابو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 276
(2) ابو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 276
(3) انظر الفقه : حدوده ومجالاته، ص 31 من عملنا.
(4) ابو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 4
(5) المصدر نفسه ج. I ص 50
(6) المصدر نفسه ج. I ص 199
(7) المصدر نفسه ج. I ص 262
(8) المصدر نفسه ج. I ص 120
(9) المصدر نفسه ج. I ص 69
(10) المصدر نفسه ج. I ص 63

(11) المصدر نفسه ج. I ص 172 «... وهذا كله تعمّق... ودين الله يسر».
(12) ابو الوليد بن رشد : المصدر نفسه ج. I ص 5 «إن اللفظ.. وإما ان تكون دلالته على تلك المعاني أكثر من بعض... وهذا يسمّى بالاضافة الى المعاني التي دلالتها عليها أكثر ظاهرا ويسمى بالاضافة الى المعاني التي دلالته عليها أقلّ محتملا».
(13) ابو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 4 «وقال قوم الأفعال ليست تفيد حكما... إذ ليس لها صيغ»
(14) نفس المصدر ج. I ص 110 «وقد تكلمنا في العمل وقوته في كتابنا في الكلام الفقهي وهو الذي يدعى بأصول الفقه».
(15) نفس المصدر ج. I ص 184
(16) نفس المصدر ج. I ص 145 و148 و185
(17) نفس المصدر ج. I ص 145
(18) نفس المصدر ج. I ص 6
(19) ابو الوليد بن رشد : «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 270 «إن تغليب المقيّد على المطلق أشهر من تغليب المطلق على المقيّد»
نفس المصدر ج. I ص 306 «وذلك مجمل وهذا مفسّر فوجب أن يحمل المجمل علي المفسّر وهي طريقة لا خلاف فيها بين الأصوليين».
نفس المصدر ج. I ص 246 «والمقيّد يقضي على المطلق».
نفس المصدر ج. I ص 61 «الأصل بناء الخاص على العام».
نفس المصدر ج. I ص 105 «والمشهور أن الخاص يقضي على العام».
نفس المصدر ج. II ص 252 «ومن الواجب حمل المطلق على المقيّد».
(20) نفس المصدر ج. I ص 40
(21) نفس المصدر ج. II ص 202
(22) نفس المصدر ج. I ص 94
(23) نفس المصدر ج. I ص 91
(24) نفس المصدر ج. I ص 23
(25) نفس المصدر ج. I ص 20 و32
(26) نفس المصدر ج. I ص 301 «وهذا كله ضعف فإن الاغماء والجنون صفة يرتفع بها التكليف».
(27) نفس المصدر ج. I ص 401 «... وشذّ قوم فقالوا يجوز أن يصلى على الجنائز بغير طهارة وهو قول الشعبي وهؤلاء ظنوا أن اسم الصلاة لا يتناول الجنازة».
(28) نفس المصدر ج. II ص 91 «... اضطراب الشافعية وإقرارها بقوّة الماء شرعا».

(29) نفس المصدر ج. I ص 81 «وهذا قويّ كما ترى... لأنه إذا ارتفع السبب ارتفع المسبّب».

(30) نفس المصدر ج. I ص 307 «رؤية الهلال والشمس لم تغب بعد»

(31) نفس المصدر ج. I ص 94 «وهذه الطريقة التي قلناها هي طريقة محمد بن حزم الأندلسي وهي طريقة جيّدة مبنية على أصول أهل الكلام الفقهي وهو راجع إلى أنه لا يرتفع بالشكّ ما ثبت بالدليل الشرعي».

الأدلة العقلية : القياس

ـ «إنّ الفقيه إنّما عنده قياس ظنّي، والعارف عنده قياس يقيني»(1).

ـ «إنّ الشرع قد أوجب العمل بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس، فواجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي»(2).

إنّ ما اشتهر به ابن رشد من صرامة فكرية وحدّة عقلية يجعلاننا نعتقد أن القياس سيكون عمدة أساسية يستعملها في فقهه لاستنباط الأحكام الشرعية وتقريرها، غير أنّ هذا الاعتقاد البديهي سرعان ما يصبح محل شكّ وتساؤل عندما ينتقل الدارس من مؤلفاته الفلسفية إلى مؤلفاته الفقهية، الدينية.

ولئن كنّا نظفر في المؤلفات ذات الاتّجاه العقلاني والاهتمام الدّيني بتنظير للقياس وإبراز لأنواعه ومكانته في بناء صرح المعرفة(3) فإننا في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» نظفر بموقف نظري واضح في المقدمة.

وإنه، لمن الضروري، التعرّض قبل إثارة مشكليّة القياس في المجال الفقهي إلى الازدواج الواضح المتعلّق بهذه القضية في تفكير ابن رشد. وهو ازدواج ذو دلالة لا شكّ. ذلك أننا نلاحظ فروقا صريحة بين البداية وبقية المؤلفات الأخرى ذات الاهتمام المتقارب وخاصة «فصل المقال...» فيما يتعلّق بالقياس وبمنزلته في استنباط الأحكام وبمشروعيته منْهَجا في البحث. ذلك أن ابن رشد في بحثه عن الحجج والقرائن العقلية لتبرير استعمال القياس العقلي، يعتمد وجود القياس الفقهي حجّة لذلك، باعتبار أن القياس الفقهي قد استعمل مبكّرا في تاريخ الفكر الإسلامي(4).

ولئن أثار استعماله نقاشا وجدلا، فإنّه مع ذلك قد أصبح فيما بعد مقبولا لدى المسلمين، له أنصاره القائلون به رغم أنّه كان مصدر انشقاقهم واختلافهم.

لكنه رغم إقراره باستعمال القياس الفقهي بعد الصدر الأول(5) ورغم اعتماده حجة لتبرير الاشتغال بالقياس العقلي. فإنّه سرعان ما يغيّر موقفه فيتبنى موقفا معاكسا. هذا التغيير هو ذو دلالتين : إما أن ابن رشد يتّخذ من الشريعة غطاء لكل بحوثه الفلسفية ولكل آرائه التي قد تعتبر بدعة في بيئة ثقافية تقليدية لذلك فإنّه يسعى إلى تغليف مواقفه الفكرية بزيٍّ ديني إسلامي وإمّا أنّه يعود إلى نظريته المعرفية الهامة المتعلّقة بالشّريعة والتي تقرّ بأهمية العقل في البحث والاستكشاف، ولكنها في نفس الوقت لا توغل في استعماله في الأمور الدينية. ذلك أن النصّ الديني لئن كان قابلا لقراءات عديدة فإنّه من الواجب الوقوف عند القراءة الأولى(6) وقد يدل التأكيد على أن القياس العقلي ليس بدعة من خلال التأريخ لظهور القياس الفقهي، واعتماد الصـــــدر الأول شاهدا ودليلا على ذلك، على هشاشة التيار العقلاني الذي مثّله ابن رشد في بيئة ثقافية اعتـــبرها شديدة المحافظة(7) كما يعكس في الآن نفســه تحرّي الرجل ولباقته الفكرية في التّعامل مع البنية الثقافية السائدة في عصره او مع الايديولوجية المتحكمة في الفكر آنذاك.

وكما استقطبت الشّريعة والحكمة مجهوداته الفكرية في البحث وفي ضبط أسلوب تفكيك النصّ الديني، والفلسفي، وتحديد ماهيّة كلّ منهما وخصائصهما المميّزة منهجا ومحتوى، مما أدى إلى ظهور منهجية مزدوجة بين الديني والفلسفي. فإن موقفه من القياس، دليلا أصوليا، قد تأثّر بهذه الازدواجية فكما توجد صلة واتّصال بين الحكمة والشريعة فكذا توجد صلة واتّصال بين القياس الفقهي والقياس العقلي.

والملاحظ أن ابن رشد لا يستعمل لفظة القياس في المطلق وإنمّا يتبعها دائما : «بالفقهي او العقلي» وذلك شعورا منه بضرورة التمييز بينهما. وكي لا يقع القارئ في خطإ.(8) كما أنه في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» قد استعمل القياس حسب ما تقتضيه مصادراته المعرفية المتعلّقة بالشرع وحسب منهجية النظر الشرعي(9) وربما تماشيا مع الموقف السائد من القياس الفقهي في ذلك العصر.

ولئن أقرّ القياس عقلا في «فصل المقال»، فإنّه في «بداية المجتهد»... ألحّ على ضرورة تطبيقه وفق ما يقتضيه النظر الشرعي. بل لئن كان في جلّ المؤلفات ذات الاهتمام بالحكمة والشريعة يقرّ القياس ويدعو إلى ممارسته ويبرز فلاحه وقوته في استعماله فإنّه في مؤلفه الفقهي لم يستشهد به، إلى جانب الأدلة الشرعية الآخرى : الكتاب والسُنة والإجماع(10) إلاّ مرة واحدة وبصفة لا يظهر من خلالها تبنّيه للقياس وإقراره دليلا شرعيا.

«إن الأصل أن أفعاله... محمولة على الوجوب إلاّ ما أخرجه الدليل من سماع أو إجماع أو قياس عند أصحاب القياس(11).

ولئن لم يذكر القياس بجانب الأدلة الفقهية المذكورة فإنّه في الحقيقة يقرّ بشرعية القياس عقلا : «وأمّا ما سكت عنه الشارع من الأحكام، فقال الجمهور : إنّ طريق الوقوف عليه هو القياس وقال أهل الظاهر : القياس في الشرع باطل. وما سكت عنه الشارع فلا حكم له. ودليل العقل يشهد بثبوته، وذلك ان الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنّصوص والأفعال والاقرارات متناهية، **ومحال ان يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى**»(12).

هذا الإقرار يرتكز على منطلقات عقلانية فلسفية قوامها المتناهي وأساسها الاستحالة فالوقائع تتغير بتغيّر الزمان والناس، ولا يمكن حصرها وضبطها، في حين أنّ النصوص والاقرارات والأفعال التي هي من مصادر

الاحكام الشرعية وقعت وانتهت في زمان ومكان ما. ومن هنا تولدت ضرورة الالتجاء إلى القياس بـ عتياره وسيلة تزيل هذه المفارقة بين المتناهي واللامتناهي وتمكّن من إيجاد الأحكام الشرعية وتجاوز الثغرة الزمانية الهائلة.

غير أن هذا الإقرا ـ بمشروعية القياس لا ينبغي تنزيله في المطلق إنّما هو تحديد فلسفي في نطاق تصوره لِكُنْه الشريعة، ولإشكالياتها، وللمناهج التي بها تواجه المسائل الدينية، وفي نطاق مشروعه الذي جسّمه في كتابه. ذلك ان مجهودات ابن رشد منصبّة أساسا على المسائل المنطوق بها، المنصوص عليها. وكأنه بهذا الاختيار الواعي يقرّ عدم الالتجاء إلى القياس في المسائل الشرعية المسكوت عنها باعتبار أنه ليس لها حكم. وليس من مقتضيات النظر الشرعي إيجاد حكم لمسائل غير منطوق بها.

ولئن أقرّ أبو الوليد بن رشد القياس منهجا لاستقراء المجهول من المعلوم، فإنه عزله عن مشاغله الفقهية الرئيسية وجعله في مرتبة أخيرة من اهتماماته وإلحاحاته المعرفية في مؤلفه الفقهي: «بداية المجتهد ونهاية المقتصد».

ومن الضروري أن نلاحظ أن موقفه من القياس، باعتباره استجابة طبيعية للتفكير العقلاني ليس جديدا في منحاه، وفي تعبيره؛ ذلك أننا نجد نفس المنحى في الفكر ونفس العبارة لمفكر عاش وإياه في نفس القرن تقريبا. ولكن في مكان آخر يقول أبو الفتح محمد الشّهرستاني في كتابه «الملل والنحل»: «وبالجملة نعلم قطعا ويقينا، أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعدّ ونعلم قطعا أيضا، أنّه لم يرد في كلّ حادثة نصّ ولا يتصوّر ذلك أيضا. والنّصوص إذا كانت متناهية والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، علم قطعا أنّ الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد»(13).

واذا كان تفكيرهما ذا طابع منطقي، غايته إقناع المسلم، يقينيًا بضرورة القياس باعتباره وسيلة هامة من وسائل تطوير الشريعة والعمل على ملاءمتها لمقتضيات التحوّل والتقدم وأنه بدونه لا يمكن ان يتصور استمرار ما للدين، فإنّ هذاالمنحى المنطقي إنما استعمل في نظرنا للردّ على القائلين ببطلان القياس عموما وخاصة على الظاهرية(14) ولا يعْني ان أبن رشد سينطلق من خلال هذه البرهنة المنطقية الأوليّة في استعمال القياس والاجتهاد استعمالا غير مشروط : ذلك أننا نلاحظ ان في تفكيره، تكييفا واضحا للتفكير المنطقي الحكمي بمصادراته المعرفية التي تقرّ بخصوصية المجال الديني وبتميّزه عن غيره من الحقول المعرفية. ولقد اعتنى في دراسته للقياس، بالإضافة إلى ما ذكر، بأهميّة الشكل في عملية المقايسة باعتباره دليلا على حسن سداد التفكير ودقته ؟

أهمية الشكل في المقايسة

إن تنزيل مشكليّة القياس في نطاق مشاغله المعرفية عموما وفي نطاق التمييز الذي قام به بين الحكمة والشّريعة ومناهجهما، يجعلنا نسير في إطار واضح، قادرين على التمييز بين ما هو قياس شرعي، وما هو قياس عقلي، وقد ألحّ ابن رشد على المظاهر الشكليّة للقياس وعلى الطرق العملية المتوخاة في تطبيقه باعتبارها جزءا جوهريا من العملية القياسية ذاتها. لذلك تعددت العديد من الملاحظات المتعلّقة بالجانب الشكليّ في تطبيق القياس وهي ملاحظات دالة على تصور دقيق لمفهوم القياس وعلى وعي حادّ بالمنهج ومن هذه المواقف تضعيفه للقياس الذي لا يعتمد معطى واحدا في المقارنة وإنما يخلط بين شيئين :

أمثلة :

1) الصلاة :

وأما من أوجب أن يقضي أبدا حضرية... فراعى الصفة لأحدهما والحال في الأخرى أعني أنه إذا ذكر الحضرية في السفر راعى صفة المقضيّة وإذا ذكر السفرية في الحضر راعى الحال وذلك اضطراب جارٍ على غير قياس(15).

2) قياس المرأة على الرجل.

«والمرأة كثيرا ما يخالف حكمها في الصلاة حكم الرجل ولذلك يضعف القياس(16).

3) القياس البعيد

«إنّ القبلة هي جهة معظّمة وهذه عبادة (استقبال القبلة بالذبيحة) فوجب أن يشترط فيها الجهة لكن هذا ضعيف لأنّه ليس كل عبادة تشترط فيها الجهة ماعدا الصلاة. . وقياس الذبح على الصلاة بعيد»(17).

4) قياس الأضداد :

«والأضداد لا يقاس بعضها على بعض إذ أحكامها مختلفة وإنّما تقاس الأشباه»(18).

«فالقياس أن تجرى المنافع والأعيان المتولّدة مجرى واحدا»(19).

إن ابن رشد قد عبّر عن أهميّة الجانب الشكلي في ممارسة القياس من خلال الملاحظات التقييدية المبثوثة في «البداية». وهي ملاحظات دالّة على وعي حادّ بأهمية الطريقة في ضبط المضمون وتقرير الأحكام خاصة إذا ارتبط القياس بالشرع وإنّها توجيهات منهجية من شأنها أن تعصم المقايس من المغالطة والجدل. فتقحمه مباشرة في صميم القياس وفق طريقة واضحة حرص ابن رشد على تحديد أهم منطلقاتها :

- المتمكّن أفضل من العارض(20).
- السبب أملك للشيء من لاحقه(21).

- الأصل أحقّ بالشيء من لاحقه(22).
- الأصل أحقّ بالشيء من المشارك له(23).
- أصل الأصل أولى من فرع الأصل(24).

وفي الحقيقة إن هذا الحرص المنهجي الضابط لآليّة القياس ليمليه على ابن رشد خوفه من ان تكون الأحكام المقررة خارجة عن الأصول العامة التي اتّفق عليها الفقهاء والمتمثّلة خاصة في القاعدة الأصولية المشهورة «جلب المصلحة ودفع المضرة» كما يمليه عليه تكوينه الرياضي العقلاني. ولعل أهم شيء ينبغي الوقوف عنده هو الحدّ الذي ضبطه ابن رشد للقياس؟

تحديد القياس :

نبّه ابن رشد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» وغيره إلى ضرورة التمييز بين القياس الشرعي والقياس العقلي. كما أشار إلى ما يقع فيه الفقهاء عادة... من لبس أثناء ممارستهم لهذا الدليل الأصولي(25) ملحّاً خاصة على ما يجب ان يتوفر لدى ممارس القياس من ثقافة متينة تمكّنه من استعمال المقدّمات استعمالا جيدا(26) ومن التمييز بين ما هو قياس وما ليس بقياس(27).

ولئن كان القياس في جوهره اعتبارا(28) وبرهانا يقينيا لدى الفيلسوف فإنه ليس كذلك لدى الفقيه فما هو القياس الفقهي الشرعي ؟ وما هي خصائصه ومجالاته ؟ وما هي منزلته بالمقارنة مع الأدلة الأصولية الأخرى ؟

القياس الشرعي :

إن القياس الشرعي هو «إلحاق الحكم الواجب لشيء ما بالشرع بالشيء المسكوت عنه لشبهه بالشيء الذي أوجب الشرع له ذلك الحكم أو

لعلّة جامعة بينهما. ولذلك كان القياس الشرعي صنفين : قياس شبه وقياس علّة(29)

لقد فصل ابن رشد القياس الشرعي عن غيره من الأقيسة الخطابية(30) .. والجدلية 31) والمغالطيّة(32) لعدم تماشيها مع روح الشريعة كما أنه أقصى القياسات المعقدة(33) وليس القياس الشرعي تمرينا عقليا معقّدا قد توجد فيه مقدمات متناقضة مفضية في نطاق جدلية التفاعل والتعامل إلى نتائج تبدو منطقية إنما **هو مجرّد ربط بين شيئين احدهما له حكم منطوق به والآخر ليس له حكم منطوق به عبر قناة هي العلّة او الشبه. فهو من هذه الناحية مجرّد مقارنة بين المسائل المختلفة قصد الوصول إلى تحديد الأحكام الشرعية و إقرارها**

أ ــ قياس الشبه :

وفي الحقيقة فإن ابن رشد قد حافظ على مفهوم القياس العادي ولكن منطلقاته الابستمولوجية هي التي تغيّرت، ذلك أنه لئن أقرّ القياس عقلا فإنّه ضبطه شرعا، وضيّق من مجالاته وحدّد أنواعه وجعله يقتصر على نوعين وإننا، طوال كتابه، لا نلاحظ إلا استعمال القياس الشبهي وأحيانا قياس العلّة أو المعنى.

فمن قياس الشبه :

ــ قياس التيمّم على الوضوء(34)

ــ تشبيه الصلاة والقتل في كون الصلاة رأس المأمورات والقتل رأس المنهيات(35).

ــ تشبيه القبلة بالوقت في الصّلاة(36).

ــ تشبيه ناسي الصوم بناسي الصّلاة(37).

ـ تشبيه الطهارة بالإيلاء(38).
ـ تشبيه صلاة الكسوف بصلاة العيدين والاستقساء(39).

ب. قياس العلّة

يقول ابن رشد في مقدمة كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» : «وهذان الصنفان (القياس الشرعي واللفظ الخاص يراد به العام) يتقاربان جداً لأنهما إلحاق مسكوت عنه لمنطوق به وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا جدا. فمثال القياس إلحاق شارب الخمر بالقاذف في الحدّ، والصداق بالنصاب في القطع، وأما إلحاق الربويات بالمقتات أو بالمكيل أو بالمطعوم فمن باب الخاص أريد به العام فتأمّل هذا فإن فيه غموضا. والجنس الأول هو الذي ينبغي للظاهرية أن تنازع فيه وأما الثاني فليس ينبغي لها ان تنازع فيه لأنه من باب السمع والذي يردّ ذلك يردّ نوعا من خطاب العرب»(40).

وقد يتبادر إلى الذهن أنّ ابن رشد، بقبوله مناقشة الظاهرية لشرعيّة القياس يقرّ بطلانه دليلا أصوليا مع أنه قد أقرّ ضرورة وجوده عقلا في استنباط المجهول من المعلوم بصفة عامة، لكنّه رغم إقراره لشرعية القياس عقلا فإنّه يظهر في كتابه أنّه لا يتبنّى أرقى العمليّات القياسيّة المجرّدة المعتمدة أساسا على تحليل معنوي معمّق ونعني بذلك قياس العلة الذي يستند في تحويل حكم شرعي ما من قضية إلى أخرى، لا على مجرد الشبه، ولكن على وجود علّة جامعة حتى اننا نعتقد، بالاعتماد على ما تقرر، أن ابن رشد يعتبر أن لكل قضية حكما خاصا بها، يُستمدّ من نصّ صريح بها. وأنه في غياب النصّ يصعب الإقرار بصفة قاطعة، حتى وإن وجدت علل وعلامات مشتركة بالحكم. ويتجلّى ذلك من خلال موقفين اتخذهما إزاء قضايا فقهية مُورس فيها قياس العلّة.

1) تحريم جنس الخمر أو القدر المسكر منه

يرى الفقهاء الكوفيون أن علّة تحريم الخمر منصوص عليها في الآية القرآنية «إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ والبَغْضَاءَ فِي الخَمْرِ والمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ»(41). وهي الصدّ عن ذكر الله ووقوع البغضاء والعداوة وهذه العلّة لا توجد إلاّ في القدر المسكر فوجب ان يكون ذلك القدر هو المحرّم لا جنس الخمر.

وهذه العلّة نفسها موجودة في أشربة مسكرة أخرى كالنبيذ فلا تكون محرّمة في ذاتها وإنما يقع تحريمها عندما تلتقي مع علّة التحريم في الخمر. أي الصدّ عن ذكر الله فها هنا وقع قياس النبيذ على الخمر لوجود علّة مشتركة بينهما. لكن ابن رشد رغم قوة هذا القياس لا يرى انه حجّة قطعيّة نهائية ذلك أن «الأثر إذا كان نصّا ثابتا فينبغي ان يغلب على القياس»(42).

2) المثال الثاني : كتاب الفرائض. باب الولاء. **علاقة النساء بوراثة الولاء.**

لا يتبنى ابن رشد موقف القاضي شُريح في هذه القضية التي مارس فيها قياس المعنى ويصفه بالوهن(43).

وملّخصه أن جمهور الفقهاء يعتبر أنه ليس للنساء مدخل في وراثة الولاء، وأنهن لا يرثن معتق من يرثنه في حين ان القاضي شريح يصل الى نتيجة مغايرة للمشهور وذلك باستعمال قياس المعنى أي قياس المرأة على الرجل. ويرى ان المرأة لها ولاء ما أعتقه مورثها. يقول ابن رشد موضحا ذلك في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». المسألة الخامسة : «أجمع جمهور العلماء على ان النساء ليس لهن مدخل في وراثة الولاء إلا من باشرن عتقه بأنفسهن إما بولاء أو بنسب مثل معتق معتقها أو ابن معتقها. وأنهن لا يرثن معتق من يرثنه إلا ما حكي عن شريح. وعمدته أنه لما كان لها

ولاء ما أعتقت بنفسها كان لها ولاء ما أعتقه مورّثها قياسا على الرجل. وهذا هو الذي يعرفونه بقياس المعنى وهو أرفع مراتب القياس وإنما الذي يوهنه الشذوذ. وعمدة الجمهور أن الولاء إنّما وجب للنعمة التي كانت للمعتق وهذه النعمة إنما توجد فيمن باشر العتق أو كان من سبب قوي من أسبابه وهم العصبة»(44).

ـ موقفه من **قسمة الحيوان والعُروض** «وحجّة مالك أن في ترك الاجبار ضررا... وإنما صار الكلّ إلى القول بالحبس في الديون وإن كان لم يأت في ذلك أثر صحيح لأن ذلك أمر ضروري في استيفاء الناس حقوقهم وهذا دليل على القول بالقياس المرسل الذي يقتضي المصلحة وهو الذي يسمى بالقياس المرسل(45).

ـ **تطليق القاضي والسلطان** ذلك ان الأصل هو أن لا يقع طلاق إلا من الزوج «ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء قال يطلق السلطان وهو نظر الى المصلحة العامة وهذا هو الذي يعرف بالقياس المرسل والمنقول عن مالك العمل به وكثير من الفقهاء يأبى ذلك»(46).

ـ تشبيه النوع بالعين في الزكاة «وأما مالك فشبّه النوع ها هنا بالعين لئلا تسقط الزكاة رأسا عن المدين، وهذا هو بأن يكون شرعا زائدا، أشبه منه بأن يكون شرعا مستنبطا من شرع ثابت ومثل هذا هو الذي يعرفونه بالقياس المرسل وهو الذي لا يستند إلى أصل منصوص عليه من الشرع إلا ما يفعل من المصلحة الشرعية فيه ومالك رحمه الله يعتبر المصالح وإن لم يستند إلى أصول منصوص عليها»(47).

القول بالحبس في الديون :

«وإنّما صار الكلّ إلى القول بالحبس في الديون وإن كان لم يأت في ذلك أثر صحيح لأنّ ذلك أمر ضروري في استيفاء الناس حقوقهم بعضهم من بعض وهذا دليل على القول بالقياس الذي يقتضي المصلحة وهو الذي يسمّى بالقياس المرسل»(48).

ولئن أقرّ ابن رشد القياس عقلا، وضبطه شرعا، فإنّه قد اعتبره أثناء تقييمه للأصول الفقهية الأخرى، أمرا بديهيا، وكأنه أصل لا يثير جدلا ونقاشا في استنباط الأحكام الشرعية واستثمار النصوص لذلك قارنه بالنصّ... وبالأصول وبالآثار، وبالنظر، وبمختلف أنواع الأقيسة حتّى التي لم يدرجها ضمن الأقيسة الشرعية وإن كان يستحسنها(49) ويقرّها طريقة عقلية صرفة لا شرعية في استنباط الأحكام الشرعية كقياس المعنى مثلا «لكن انقدح هنالك قياس علّة فهو أقوى...»(50) وعلى كل فقد ضبط فقيه قرطبة مجالات القياس الشرعي بكل وضوح ودقّة وحدّد موقفه من المبادئ او القضايا المشهورة كممارسة القياس في العبادات.

القياس في العبادات :

لقد الحّ ابن رشد على ضبط المجالات التي ليست من مشمولاته، ذلك أنه، لئن أمكن استعمال القياس في المعاملات نظرا إلى كونها أشياء متغيّرة ومتحوّلة فإنه في مجال العبادات يضعف ولا معنى له في ذلك. يقول في كتابه الصلاة «وأما اختلافهم في إجازة القياس في ذلك فهو ان يلحق سائر الصلوات في السفر بصلاة عرفة والمزدلفة أعني أن يجاز الجمع قياسا على تلك. فيقال : «صلاة وجبت في سفر فجاز أن تجمع. أصله جمع الناس بعرفة والمزدلفة...» لكن القياس في العبادات يضعف(51) وخاصة إذا كانت عبادات غير معقولة المعنى وغير معلّلة ولا يمكن تعميمها(52) كما أنه لا يقرّ القياس في القضاء وفي الكفارة، وذلك لأن إيجاب القضاء بالقياس فيه ضعف. وإنما القضاء عند الأكثر واجب بأمر متجدد(53) ولأن القضاء عموما لا يجب بأمر الأداء، وإنمّا يجب بأمر مجدّد على ما قال المتكلمون.

والاستنتاجات القياسية ليست أمرا مجددا وانطلاقا من كلّ هذا، فإن ابن رشد لم يشذّ عن مواقفه المبدئية العامة وإنما نزّل مشكلية القياس

وعلاقته بالعبادات في نطاق التمييز بين ما هو معقول قابل للتحليل والعقلنة وبين ما هو عبادة محضة لا يخضع للعقلنة. وكما بقي وفيا لمنطلقاته الأصولية في ممارسة القياس :

- القضاء يكون بأمر متجدّد.
- الأحكام المختلفة إنّما هي للذوات المختلفة.
- العلل المنصوص عليها أولى من العلل المستنبطة.

فإننا نتساءل هل سيجعل النصّ والآثار السماعية فوق كل الأدلة الاخرى... أم إنّه سيعطي للقياس أهميّة تعادل الأهمية التي أولاها للآثار السماعية في استثمار النصوص، واستنباط الأحكام ؟

علاقة القياس بالنصّ والأثر

إن اعتبار الآثار السماعية، مصدرا أساسيا من مصادر التشريع وضبط الاحكام الفقهية، أمر بديهي في التفكير الرشدي، غير أن الاختلاف بينها وبين الأدلّة العقلية الاستنباطية هو كذلك أمر واضح يدركه بيسر كلّ من اهتم بالتّراث الفقهي، ومن هنا تتولد حيرة لدى المجتهد، هل يتبع الآثار السماعية أم يتركها، ليكون العقل رسوله ووسيلته لفهم كنه الشريعة وإدراك الأحكام ؟

وفي الحقيقة فإن موقف ابن رشد من هذا الأمر واضح(54) فكلّ ما ورد نصّا، سواء في الكتاب أو السنة لابدّ من تطبيقه كما هو ولا مجال للقياس فيه(55).

وهكذا فإن ابن رشد، بهذه الإقرارات الواضحة، يكون قد ضيّق من مجال القياس، وجعله الوسيلة الأخيرة التي يلتجأ إليها في الشرع، عند انسداد الطرق وانعدام الأدلّة.

وفي الحقيقة، فإن الأهمّ ليس أولوية الدليل السماعي على الدليل الاستنباطي أو العكس وإنّما هو توفر الدليل الواضح الثابت ذلك أن ابن رشد يريد أن تسير مجهوداته الفكرية ضمن إطار واضح، وضمن أدلّة بارزة يستند إليها كلّما دعي إلى تدعيم مواقفه وآرائه، فالنص الواضح الثابت هو هدفه. وأما إذا كان حديثا، فإنه به يستغني عن كلّ الأقيسة. وإن كان ذكر حالة واحدة يمكن تغليب القياس فيها على الكتاب والسنّة وهي عندما يكون النّص شديد الاحتمال والسّنة غير متواترة «وقال قوم يردّ إذا كان حكما بقياس وهذلك سماع من كتاب أو سنة تخالف القياس وهو الأعدل إلا أن يكون القيس تشهد له الأصول والكتاب محتمل والسنّة غير متواترة وهذا هو الوجه الذي ينبغي أن يحمل عليه من غلّب القياس من الفقهاء في موضع من المواضع على الأثر مثل ما ينسب إلى أبي حنيفة باتّفاق وإلى مالك باختلاف»(56).

وواضح من خلال ما سبق أن ابن رشد لا يكاد يعطي للقياس أهمية تذكر أمام النصوص الثابتة والآثار السماعية وإننا نستشفّ من آرائه نزعة واضحة للاستغناء عن القياس كلّما توفرت القرائن الكافية لذلك.

هذا السعي لتقليص نفوذ القياس، يندرج في الحقيقة ضمن إلحاحات ابن رشد المعرفية المتمثلة أساسا في هاجس الدليل، وفي ضرورة توفر الحجج، واتّباع الظاهر المنقول دون المعقول كلّما أمكن ذلك وإننا نتساءل هل إنّه التزم نفس المنطلقات الفكرية، واتّخذ نفس الموقف أمام الخلاف الناتج عن اتّباع آراء الصحابة، و الاستنتاجات التي يؤدي إليها القياس ؟

القياس والصحابة :

اختلفت مواقف ابن رشد من الصحابة باختلاف الإشكالات المطروحة، إلا أنه كثيرا ما كان ينظر إليهم نظرة الإجلال باعتبارهم حملة

الرسالة المحمّدية، ورفاق الرسول المدركين لأعماله وقراراته «وأقوال الصحابة وإن لم تكن حجّة فالظاهر أنّ التّقدير إذا صدر منهم أنّه محمول على أن في ذلك سنة بلغتهم(57).

ولذلك فإن الآثار المتواترة عند الصحابة، تعتبر في حدّ ذاتها، نصوصا ثابتة قطعية، ينبغي المصير إليها. يقول ابن رشد في هذا الغرض «قال القاضي : هذه الآثار المصير إليها واجب لأنّها قد خصّصت عموم الكتاب...» وهذا القول مروي عن ابن عباس وعثمان وهو مشهور في الصدر الأول واشتهاره في الصحابة دليل على صحّة هذه الآثار...»(58).

وعلى هذا الأساس فإنّ ابن رشد يعامل آراء الصحابة كبقية الآراء الأخرى، فلا يخصّصها ولا يميّزها بل إنه يقرّ بأن مواقف الصحابة من القياس مواقف مختلفة، ففيهم القائل بالقياس، وفيهم المقلّد. فلا ينبغي حينئذ أن تفضّل اطلاقا على القياس مادامت منطلقاتها مختلفة. وقد رأى أن قول الصحابي إذا خالف القياس وجب العمل به لأنه يعلم أنه لم يترك القول به إلا عن توقيف لكن هذا ضعف إذ كان يمكن ان يترك القول به إمّا لأنه يرى القياس وإما لأنّه عارضه في ذلك قياس ثان، أو قلّد في ذلك غيره(59).

وإذا كنّا نفهم لماذا فضّل ابن رشد السماع والأثر وأقوال الصحابة على القياس فإننا نتساءل عن الموقف الذي يتّخذه عندما تؤدي الأقيسة إلى نتائج مختلفة أو عندما تتساوى في القوّة ؟ هل يفضل قياس المعنى على قياس الشبه أم العكس ؟ وهل يترك الاجتهاد مفتوحا دون أن يفضل قياسا على آخر، كيف يتجاوز هذا الإشكال ؟

الذوق العقلي أو كيفية تجاوز اختلاف الأقيسة :

لئن بدا ابن رشد غير متحمّس لاستعمال القياس بصفة نظامية مطّردة في استنباط الأحكام الفقهية إلاّ في حالات خاصة وحدود معيّنة، وفق مسلك معيّن كنّا بيناه سابقا، فإن مواقفه التقويميّة من استعمال النظر، والقياس تدلّ على تبنّيه الضمني لذلك؛ إذ حكم بالجودة على أحكام استنبطت بفضل القياس(60) وبالقوة على أحكام استمدت بفضل النظر(61) غير انه يعتبر أنه توجد حالات في الشرع يستعصي فيها استجلاء الحكم نتيجة غياب الأثر أو تعارض الأقيسة، مما يترتب عنه إشكال لدى المؤمن.

ولئن أخضع ابن رشد الأقيسة الشرعية لسلّم ترتيب تفاضلي يبدأ من العادي البسيط، وينتهي إلى المركّب المعقد : قياس المعنى، فإنه أقرّ بوجود مسائل يصعب فيها البتّ نظرا إلى تساوي الأقيسة في القوة وتساوي العلل المستعملة لذا يبقى الأمر موكولا إلى ذوق المجتهد(62) وإلى الذوق العقلي «كمايدرك الموزون من الكلام من غيرالموزون(63) والمقصود بذوق المجتهد أو الذوق العقلي هو ملكة التمييز الفقهي التي لئن كانت لا تستند إلى مبادئ أصولية واضحة فإنّها تعتمد على دراية عميقة بشؤون الفقه مما يمكنها من تمحيص الرأي الأصوب، واستجلاء الحقيقة الشرعية. وفي الواقع فإنّ ابن رشد يترك في مثل هذه المسائل (هل الحرام من الخمر هو القدر المسكر أم عينها(64) جازة البيع والاجارة في عقد معا(65)). كلّ الأدلّة العقلية والنقلية ليفسح المجال لطرق اختيارية يمكن مقارنتها بالطرق الحدسية وبطرق المتصوفين في إدراك كنه الأشياء وجوهر الوجود وهو منهج أقرّه وارتآه عندما أدرك أن هناك مجالات يعسر فيها ضبط القرار وتوفير الحل.

وفي الجملة فلئن ضبط ابن رشد جزءا من رأيه في القياس بصفة نظرية فإنه بنى مواقفه الأساسية من خلال تعليقاته على استعمال الفقهاء

المسلمين لهذا المنهج، وإن كان يوهمنا بعبارته أنه ليس من أنصاره (وقالوا هذا النوع من القياس يلحق بالنص)(66) أو قوله « إن الأصل ان أفعاله (الرسول) محمولة على الوجوب... أو قياس عند أصحاب القياس(67) ولكنه رغم ذلك لا يشذّ عن جمهور الفقهاء السُنّيين في المشرق والمغرب، ولكنّه لا يبعد في نفس الوقت عن الفلاسفة العقلانيين الذين لهم موقف واضح من القياس لا سيما وقد تشبّع بالمنطق الأرسطي وبالقياس الفلسفي في مؤلّفاته الأخرى لذلك لم يكن ظاهريّا مبطلا للقياس برّمته في الشرعيات(68) ولم يكن أيضا حنفيا موغلا في اعتماد القياس(69) ولكنه كان يقرّ القياس منهجا عقلانيا اجتهاديا(70) يلوذ به المسلم عندما تنسدّ السُبل وتنعدم الأدلة لاكتناه حقيقة الحكم الشرعي، شأن الشافعي في ذلك ولكنه مع ذلك كلّه كان يضيّق من مجاله، فيجعله مقتصرا على المنطوق به فقط وعلى بعض المسائل في المعاملات ولا مجال له لإثبات العبادات والفروض أو إثبات الحدود والكفارات والقضاء : «لكن ايجاب القضاء بالقياس فيه ضعف وإنما القضاء عند الأكثر واجب بأمره متجدّد»(71).

والمهم هو أن ابن رشد قد صاغ موقفه من القياس الشرعي وسبكه وفق مبادئه المعرفية العامة التي تقرّ بتميّز الخطاب الديني عن الخطاب الفلسفي وباختلاف منهجية البحث والاستكشاف في كلا المجالين.

ولقد حرص ابن رشد طيلة بداية المجتهد ونهاية المقتصد على الالتزام بهذا الموقف الفكري وتجسيمه تجسيما نظاميا، صارما، وفاءً لمنهجيته ولقناعته المعرفية.

وإن هذا الموقف من القياس، ليثير منذ الوهلة الأولى، في نفس الدارس حيرة، خاصة وأنّ شهرة الرجل قد قامت على العقلانية الصارمة وعلى التشبّع بالمنطق والقياس، وعلى ثقافة علمية متينة قوامها الجدل والحجج والأدلة ولكن هذه الحيرة سرعان ما تزول إذا ما ربطنا انتاجه الفقهي بمشاغله الابستمولوجية العامة وبالاختيارات الثقافية الكبرى

بعصره، فالرجل قد فصل بين الحكمة والشريعة فصلا تاما. وإن أوجد معابر بينهما. كما ضبط حدود النظر الفقهي والقضايا التي ينبغي إثارتها والوقوف عندها والمسائل التي ليست من مشاغل الفقهاء. ولئن دعم موقفه من القياس بنظرية معرفية كاملة، فإنه في الحقيقة لا يشذّ عن السنة الثقافية السائدة في عصره والمتّسمة بالتقليد وبالوقوف عند المنطوق الظاهر من الآثار دون الإيغال في التعقيد والجدل والقياس(72) ولكنه لا ينفصل في نفس الوقت عن الثورة الثقافية التي قام بها محمد ابن تومرت والداعية إلى قراءة النصوص الدينية قراءة «تقطع» مع المذاهب القائمة والتي ابتعدت بفروعها المتسلسلة عن الأصول الأولى وتفتح المجال لقيام حركة عقلانية نقدية جديدة»(73).

إن قياس الفقيه ظني لا يمكن أن يرتقي إلى مرتبة اليقين والبرهان لأنه لا يتوفر فيه حدّ أوسط من عملية القياس العقلانية ولا علاقة للمنطق بعلله(74) وما دام كذلك فهو شيء يختلف من قايس إلى آخر لذلك لا ينبغي أن تكون شؤون العقيدة والإيمان مرتبطة بمناهج لا تؤدي إلاّ إلى نتائج نسبية. كما أنه لا ينبغي أن يستعمل القياس استعمالا نظاميا قد يؤدي إلى نتائج تتضارب وروح الشريعة وخصائصها لذلك اكتفى ابن رشد بإقرار قياس الشبه لأنّه في نهاية الأمر ليس قياسا بأتم معنى الكلمة. وإنما مجرّد عملية إلحاق شيء بشيء ومقارنة بين الأحكام الفقهية يقيمها المجتهد انطلاقا من روابط ظاهرية من غير دليل جامع بينهما. ورغم إقراره بقياس الشبه فإنّه ماانفك أثناء كتابه يذكّرنا بالحاح، أن نتائج القياس إنما هي دائما ظنية غير الزامية وأنه ليس من القائلين به.

وإنه بهذا الموقف يقدّم مثالا إضافيا على ضرورة قراءة المسائل الدينية باعتماد الدين وعلى تأكيد الفصل الذي أقامه بين الشّريعة والحكمة، ذلك أنه لئن كان من الواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي(75) فليس من الواجب أن نسلك نفس المنهج مع الشّريعة، وأن

نستنبط المجهول من المعلوم أو نستدل بالشاهد على الغائب مادام الرابط بينها ليس حكما شرعيا وإنما هو علّة منطقية معقولة ذلك أنه توجد في الشرع أمور عديدة تتجاوز العقل ولا يمكن للمؤمن ان يدرك سرّها. كذلك يقدم فقيه قرطبة من خلال موقفه من القياس، تأكيدا لا مراء فيه، على تجذّره في الاختيارات الثقافية الكبرى التي دعا إليها محمد ابن تومرت في ثورته الثقافية المعتمدة أساسا على المبادئ التالية «لا مجال للعقل في الشرع»(76) نبذ التقليد والعودة إلى الأصول. لا وسط بين النفي والاثبات وبطلان قياس الغائب على الشاهد(77).

وإن موقف فيلسوف قرطبة من القياس ووظيفته الشرعية في الاستدلال : لا يثبت الحكم الشرعي بالمنطق او بالاستعمال الجيّد والعميق لعملية المقايسة ولا يبنى على الظنّ والشكّ إنما هو صدى لموقف محمد ابن تومرت أو نسخة مطابقة له، سواء أثرت مشكلة القياس في المستوى الفقهي أو في مجال علم الكلام ولقد لخّص ذلك بصفة جيّدة محمد عابد الجابري في كتابه القيّم «نحن والتّراث» يقول «ففي مجال الفقه يرى ابن تومرت أن الحكم الشرعي لا يثبت بالقياسات الفقهية لأنها في نظره لا تفيد اليقين بل تحرّك الظنّ والشكّ لا غير... إن الذي يثبت الحكم الشرعي في نظره هو الأصل... يقول «لا يثبت حكم في الشريعة بالظن ولا يثبت إلا بالعلم والتماس المعاني بالتخمين من غير تحقيق ولا التفات إلى الأصول التي تبنى عليها يزلّ عن مناهج الحقّ(78). وإذا كان الفقهاء يلتمسون معرفتهم الظنّية تلك عن طريق قياس الغائب على الشاهد الذي يعتمدون فيه على ما يسمونه «العلّة»... فإن ابن تومرت يرى أن هذه العلّة ليست علّة على الحقيقة وإنما هي «أمارة» وعلامة، يثبت الحكم عندها ولا يثبت بها، يقول : الأصل يثبت به الحكم، والأمارة يثبت عندها الحكم... وبين يثبت به ويثبت عنده ما بين السماء والارض»(79).

... ويقول أيضا «بطل قياس الغائب على الشاهد إذ لا جامع بينهما

لأنّ كلّ واحد منهما مضاد للآخر ولأن ذا (الله) يفعل وذا (العالم) لا يفعل وذا قديم وذا حديث، وذا مفتقر وذا غني، فإذا قيس أحدهما على الآخر بطلت حقيقتهما جميعا، لأنّ القياس إنّما يصلح بين المتماثلين وبين المختلفين إذا كان بينهما شبه والله سبحانه ليس له مثيل ولا شبيه. فإذا بطل هذا بطل به التشبيه وبطل به قياس الغائب على الشاهد»(80).

إن طرافة موقف ابن رشد لا تستمد قيمتها من عمق تفكيره أو من إثارته للمشكل بصفة جديدة كل الجدّة، ذلك انه لم يبن موقفه بالاعتماد على حجج تاريخية نقلية(81) وإنما أدرجه ضمن نظرية متكاملة للوجود وللمعرفة وبقي وفيا لمنهجه الذي به أثار المشكليات الميتافيزيقية، أو الطبية... والفقهية الشرعية على السّواء، وإن المرء ليتساءل هل إنّه سيبقى وفيّا لمنهجه أثناء تعرّضه لما يناقض القياس دليلا شرعيا وأعني بذلك الدليل النقلي ؟

(1) فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال ـ ص 36.
(2) نفس المصدر ـ ص 28.
(3) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال ص 30
(4) نفس المرجع ص 36 «إن النظر ايضا في القياس الفقهي وأنواعه، هو شيء استنبط بعد الصدر الأول. وليس يرى أنه بدعة فكذلك يجب أن يعتقد في النظر في القياس العقلي».
(5) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال ص 30
(6) انظر الفصل المتعلق بمشكلي المعرفة والادراك بحثنا : ص 22
(7) انظر البداية ج. II ص 404 «وأفتى هو (جدّه) رحمه الله على القياس... فشنّع أهل زمانه ذلك عليه لما كانوا عليه من شدّة التقليد».
(8) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 401
(9) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 401

(10) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال .
فصل إجماع ص 93 من بحثنا
. دائرة المعارف الإسلامية. ط.2.ج.IIIV ص 1049
(11) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» انظر ج. I ص 6 «فأما الدليل علي وجوبها فالكتاب والإجماع».
(12) نفس المصدر ج. II ص 208 «وليس قصدنا في هذا الكتاب في الأكثر، الخلاف الذي يوجبه القياس».
(13) أبو الفتح محمد عبد الكريم الشهرستاني «الملل والنحل» ج. II ص 37
(14) لمزيد التعمق في موقف الظاهرية من القياس يمكن الرجوع إلى ابن حزم الأندلسي : «الإحكام في مسائل الأحكام» ج 8 ص 2.
(15) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 197
(16) نفس المصدر ج. II ص 212
(17) نفس المصدر ج. II ص 486
(18) نفس المصدر ج. I ص 196
(19) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص370
(20) نفس المصدر ج. II ص401
(21) نفس المصدر ج. II ص401
(22) نفس المصدر ج. II ص401
(23) نفس المصدر ج. II ص401
(24) نفس المصدر ج. II ص401
(25) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص3 - «وهذان الصنفان (اللفظ الخاص يراد به العام والقياس) يتقاربان جداً لأنهما إلحاق مسكوت عنه بمنطوق به وهما يلتبسان على الفقهاء كثيرا.
(26) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال ص 29 : «وذلك لا يمكن أيضا (معرفة القياس المطلق وأنواعه) إلا ويتقدم فيعرف قبل ذلك أجزاء القياس التي منها تركّب أعني المقدّمات وأنواعها...»
(27) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص3.
(28) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ص 3. «وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس».

(29) أبو الوليد بن رشد «بد ية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص5.
انظر أيضا ج II ص 143 «قوم نفوا القياس في الشرع أعني استنباط العلل من الالفاظ وهم الظ هرية.
(30) الخطابية : المقدمة تقو على أسس عاطفية.
(31) الأقيسة الجدلية : «المادمة تقوم على مقدمات فرضية».
(32) الأقيسة المغالدية : مقدمات تبدو صادقة أو كالصادقة ولكن النتائج غير مقبولة.
(33) الآمدي : الإحكام في ، سائل الأحكام ج 4 ص 4.
(34) أبو الوليد بن رشد «بد ية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 73
(35) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص98.
(36) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص120.
(37) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص326.
(38) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص116.
(39) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 227.
(40) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 3.
(41) المائدة . 91/5.
(42) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص513.
(43) أبو الوليد بن رشد «بد ية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص420 «وهذا هو القياس الذي يعرفونه بقياس المعنى وهو أرفع مراتب القياس وإنما الذي يوهنه الشذوذ».
(44) نفس المصدر.
(45) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص334.
(46) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 109 وج I ص 504.
(47) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 290.
(48) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 334.
(49) أبو الوليد بن رشد «بدا ة المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 153 «قياس جيّد وج I ص 176 (153).
(50) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 331 وانظر أيضا ج I ص 47 وج I ص 345.
(51) نفس المصدر ج I ص 47 وج I ص 309 «إن اشتراط العدد فيها عبادة غير معللة فلا يجوز أن يقاس عليها.

(52) نفس المصدر ج I ص 326.
(53) نفس المصدر ج I ص 196.
(54) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 406 و385.
(55) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 503 «ولكن إباحة لحم الخيل نصّ في حديث جابر فلا ينبغي أن يعارض بقياس». ج I ص 513 «ولكن الحق أن الأثر إذا كان نصا ثابتا فالواجب أن يغلب على القياس».
ج I ص 514 «لا يصحّ أن تعارض النصوص بالمقاييس».
ج I ص 176 «والنص يجب أن لا يعارض بالقياس».
ج I ص 218 «وردّوا الخبر بالقياس، وذلك ضعيف».
ج I ص 391 «ولا معنى للنظر مع الثابت من هذا الاثر».
ج I ص 74 «فأما أن يغلب القياس ها هنا على الأثر فلا معنى له، ولا أن ترجّح به أيضا أحاديث لم تثبت».
ج I ص 254 «وهذا ضعيف لأنه تغليب القياس على السماع».
(56) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 542.
(57) نفس المصدر ج II ص 438.
(58) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 411.
(59) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 491.
(60) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 153 «وأما أبو حنيفة فإنّه قال : إنّ الصلاة الثانية تكون له نفلا فإن أعاد العصر يكون قد تنفّل بعد العصر. وقد جاء النهي عن ذلك فخصّص العصر بهذا القياس والمغرب بأنها وتر والوتر لا يعاد وهذا قياس جيّد.
(61) نفس المصدر : «في قول الجمهور قوة من جهة النظر، لأن الطهارة ظاهره من أمرها أنها شرط في صحة الوضوء لا أن الوضوء شرط في صحّتها.
(62) نفس المصدر ج II ص 182.
(63) نفس المصدر ج II ص 513.
(64) نفس المصدر ج II ص 513.
(65) نفس المصدر ج II ص 182.
(66) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 513.
(67) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 371.
(68) أبو محمد بن حزم : الإحكام في مسائل الأحكام ج II ص 8 وج I ص 44.
(69) دائرة المعارف الاسلامية ط. ٤ ج V ص 237.

(70) محمد ابن أدريس الشافعي : الرسالة ص 66 «قال في القياس أهو الاجتهاد أم هما مفترقان قلت هما اسمان لمعنى واحد».

(71) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 336.

(72) نفس الاتجاه وجد في فروع أخرى من المعرفة. انظر ابن مضاء القرطبي في الردّ على النحاة.

(73) د. محمد عابد الجابري نحن والتّراث ص 237.

(74) د. محمد عابد الجابري نحن والتّراث ص 237.

(75) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال ص. 28.

(76) انظر دائرة المعارف الاسلامية ط.2. ج IV ص 237 - د. محمد عابد الجابري «نحن والتّراث ص 368.

(77) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال ص 30 وما بعدها.

(78) د. محمد عابد الجابري : نحن والتراث ص 6 Goldziher: le livre de Mohamed Ibn Tumart.

(79) نفس المصدر ص 25.

(80) د. محمد عابد الجابري : «نحن والتراث» ص 369.

(81) يعتمد الرافضون للقياس على بعض الآيات القرآنية الدالة على شمولية الكتاب مثلا : «وما فرطنا في الكتاب من شيء» الانعام 38/6.

«وما من غائبة في السماء والارض إلا في كتاب مبين «النمل» 75/27.

وعلى النص المشهور الراوي لما وقع لمعاذ بن جبل عندما عيّنه الرسول قاضيا على اليمن...

الأدلـة النقـليـة

اختلف الفقهاء في ضبط حدود الدليل النقلي السماعي وتحديد منزلته من الأدلة العقلية الاستنباطية باعتباره وسيلة بها تكرّس الاحكام الفقهية، وتضبط. ولا شكّ أن موقف ابن رشد من الدليل النقلي ينسجم مع فلسفته وآرائه في الدين عموما وإن كان المرء يعتقد باديْ ذي بدء، أن الأدلة النقلية لا قيمة لها عند فقيه فيلسوف متجذّر في العقلانية، منغرس في شعاب العلوم المنطقية البرهانية. غير أنه كما بينّا أن لابن رشد، موقفا خاصا من الأدلة العقلية القياسية في الشرعيات يختلف عن الموقف المنتظر منه فلا شكّ أن له تصورا دقيقا، ومفهوما خاصا للأدلة النقلية السماعية يتماشى ومنطلقاته المبدئية المنهجية.

وإن عدم الاهتمام بالمسائل المسكوت عنها معناه الانشغال بالقضايا التي تستند إلى سماع سواء من كتاب أو سنة أو صحابي(1). لذلك اعتمد ابن رشد السماع، إلى جانب القياس، معيارا أساسيا في اعتبار المواقف وتقدير الأحكام، وضبط المسائل في العديد من الأماكن في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» :

- «وأما من قال فيه كفارة الطهارة فخارج عن القياس والسّماع»(2).
- «وأما مذهب ابن القاسم وأبي حنيفة فلا أعلم له من جهة السّماع في ذلك مسندا»(3).

بل إنّه اعتبر أن الدليل السماعي يعدّ أساسيا في ضبط مواقيت العبادات.

- «إن التوقيت في العبادة لا يكون إلا بدليل سمعي»(4).

وهو بهذا الموقف الصريح، يعبّر عن أهمية الدّليل النقلي السماعي في بناء الأحكام الفقهية، وترسيخ الجانب العملي منها، خاصة إذا استوفى

الخبر شروط الصحة والثبوت، والتّواتر، وكان نصّا لامراء فيه «والأعيان التي يتعلّق بها الحكم وهو الذي يعرف في صناعة أصول الفقه بالنصّ ولا خلاف في وجوب العمل به(5)»يقول أيضا في نفس السياق :

– إذا بلغ الخبر مبلغ التواتر لم يحتج فيه إلى شهادة(6).

– ولا معنى للنظر مع الثابت في هذا الأمر(7).

– لكن الحقّ أن الأثر إذا كان نصّا ثابتا. فالواجب أن يغلّب على القياس(8).

– وأقاويل هؤلاء شاذة ومردودة بالسّنن المشهورة الثابتة(9).

ولئن ألحّ ابن رشد على أهمية النصّ في ضبط الحكم الفقهي سواء كان قرآنا أو أثرا ثابتا باعتبار أن الاحتمال لا يتطرّق إليه وأنّه متعلّق بالأعيان(10) فإنه كثيرا ما ألحّ أيضا على ضرورة إحاطة الدليل السماعي بالدّراسة والتّحري ليعتمد أسّا جوهريا في الفقه الإسلامي. لذلك أحاط ابن رشد الأدلة السمعية بعناية واضحة تمثّلت في دراسة مختلف الحالات التي يمكن أن يكون عليها ومختلف العلاقات التي ينسجها مع الأصول والقياس، والفعل... كما أنه اعتنى بنقد الإطار العام الذي يتنزّل فيه الدليل السماعي والمتعلّق خاصةبالسند، و لمتن، والمصادر التي ذكرته. ومن المفيد أن نبرز العلاقة الموجودة بين الآثار السماعية والنصوص :

لقد أولى ابن رشد أهمية واضحة لنقد الجانب التاريخي من الأحاديث، ولتمييز الرواة، بنقد السند. كما أنه أولى حمَلة الأحاديث ورُواتها أهميّة نقدية واضحة حتى إنه لا يكاد يذكر راويا دون أن يبرز منزلته التاريخية. وموقف نقاد الحديث منه. ولذلك لم يتردد في إبراز موقفه من الأحاديث باعتبارها مصادر سماعية. فكان دائما يلحق الآثار التي يستشهد بها بنعوت هي مصطلحات دقيقة في علوم الحديث. يستعملها بكل دقّة وتبصّر. مثال ذلك :

الأثر الضعيف(11) والقوي(12) والصحيح(13) والثّابت(14) وغير الصحيح(15) والمقطوع(16) والموصول(17) والموقوف(18) والمرسل(19) والمرفوع(20) والحسن(21) والمعلول(22) والغريب(23) والمنقطع(24) والمضطرب(25) والأسند(26) والأحْوط(27) والأثبت(28).

وإن مقارنة سريعة بين تحديد المصطلحات المستعملة في كتب الحديث، وما حدّده في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» تبرز مدى التطابق بينه وبين غيره وتظهر أنه يسير في نطاق المفاهيم الرائجة.

1) الحديث الصحيح : فالحديث الصحيح الإسناد هو ما رواه الثقاة(29).

2) الأثر الضعيف : «وهو أثر ضعيف... لأنّه رواه علي بن طبيان... وهو متروك الحديث عند أهل الحديث(30).

3) الأثر الثابت : «ومتى قلت ثابتا أعني به ما أخرجه البخاري أو مسلم أو ما اجتمعا عليه»(31).

وليس المهمّ أن يستعمل ابن رشد هذه المصطلحات وفق المفاهيم التي استقرّ عليها الاستعمال أو أن يطبّقها، كما اصطلح عليها. وإن كان في الغالب لا يخرج عن التحديدات المضبوطة في كتب علوم الحديث ولكن الهام هو التزام الفقيه بتراث دقيق في نقد الآثار السماعية، وبالتحرّي في استعمالها. حتى لكأن هذا التحري دليل على أن «الدليل السمعي» من أقوى الأدلة وأعلاها، وكما اهتم ابن رشد بنقد الحديث في متنه فإنه أوّلى السند ومصادر الرواية أهمية قصوى، مستندا في ذلك إلى قوانين التجريح والتعديل، وضرورة اعتماد المقاييس الأخلاقية في معرفة عدالة الراوي، ومستعينا في ذلك بأمّهات مصادر الحديث، وخاصة كتاب مسلم والبخاري والتّرمذي وموطأ مالك ومدونة سحنون وخاصة كتاب ابن عبد البر.

«والآثار الواردة بذلك كثيرة. وإن كانت لم تثبت في الصحيح فقد اشتهر العمل بها»(32).

«وهذا الأثر لم يخرجه الشيخان أعني البخاري ومسلما وصحّحه الترمذي»(33).

«إلا أن هذه الزيادة ليست في الصحيحين فإن صحّت يجب المصير إليها»(34).

وفي الحقيقة لا يشذّ ابن رشد في نقد رجال الحديث وفي تقييم السند عموما عن طبيعة النقد المتداول، ذلك أنه لا يزكّي الحديث المرويّ إلا من خلال تزكية المخبر الراوي. كما أنه لا يقرّ الأخبار التي رواها محدثون أثارت حولهم كتب التجريح والتعديل الريبة والشكّ.

قال أبو عمر ابن عبد البر : ابن المغفل رجل مجهول(35).

«قال أبو عمرو هذا حديث لا يصحّ عند أهل العلم بالحديث لأنّه يرويه جابر الجعفي مرسلا. وليس بحجّة فيما أسند. فكيف فيما أرسل»(36).

«وأحاديث عمر... مختلف في صحّتها. فلم يبلغ من القوة أن يخصّص بها مثل هذه القاعدة»(37).

«وسماع الحسن مختلف فيه».

«قال أبو عمر بن عبد البر : أحاديث عروة بن شعيب العمل بها واجب إذا رواه الثّقات»(38).

«وحديث عتاب بن أسيد طعن فيه لأن راويه عنه هو سعيد بن المسيّب»(39).

«قال القاضي : خرّجه أبو داود إلا أنه عن صحابي مجهول، ولكن الأصل فيهم رضي الله عنهم حملهم على العدالة»(40).

«وقرة ثقة عند اهل الحديث»(41).

«أبو الزبير مدلّس عند المحدثين»(42).
«وجابر عند أكثر المحدثين لا يحتجّ به»(43).

ولئن اهتم ابن رشد بالمتن والسند على حدّ السواء، وبالسياق الذي وردت فيه الاثار. فإن الأهم من كلّ ذلك هو الخلفية المعرفية التي يصدر منها، ذلك أن الحجّة السماعية إذا استوفت شروط الصحّة وكانت نصّا صريحا متفقا على صحته(44) واحتجّ بها في سياقها الدقيق(45) عدّت من أقوى الأدلة التي بها يتدعم الدين وتضبط أحكامه غير أنّ الأدلة السماعية ليست مطلقة ووحيدة، فلها علاقات تنسجها مع الأدلة الفقهية الأخرى كالقياس، والاجماع، والأصول... مما يترتب عنه إشكال لدى المؤمن. وقد كان ابن رشد واضح المواقف من مختلف العلاقات بين السماع دليلا شرعيا، وبقية الأدلة الشرعية. وسنبدأ بتحديد العلاقة والاشكالية بين السماع ونقيضه القياس.

السماع والقياس :

تعدّ الأثار السماعية المستوفية لشروط الصحّة، حجة نهائية لا جدال فيها، ولا نقاش. ونفي النقاش معناه موافقتها للعقل وللحجج اليقينية البرهانية إذ المعقول والمنقول يلتقيان في نظر ابن رشد مادامت أفعال الرسول وأقواله وتقريراته صادرة عن كائن معصوم لا ينطق عن الهوى. كما أن تضييق نطاق القياس في الشرعيات، وإيمانه بأن دين الله يسر ليس عسرا، جعله يكتفي بما هو مقرر مسموع لا يحتاج إلى الاستعانة بمجهود فردي أو بمنهج هو في ذاته محل جدل بين الفقهاء، لذلك عبّر ابن رشد في مناسبات عديدة وبإلحاح ووضوح، عن أولوية السماع على القياس دليلا شرعيا، لا سيما إذا بلغ الخبر مبلغ التواتر(46) كما أن وجود الأحاديث الثابتة الصحيحة يعني في نظره توفّر أغلى الحجج التي ينشدها الدارس(47) وبالتالي تصبح المجهودات الاستنباطية الذاتية لاغية لا قيمة

لها. وقد عبّر أبو الوليد عن هذه المواقف بصراحة ووصف المواقف التي يفضل فيها القياس على السماع بالضعف. يقول :

«وهذا ضعيف لأنه تغليب القياس على السماع»(48).

«وردّ الخبر بالقياس، وذلك ضعف»(49).

«وأما سائر فقهاء الأمصار فلم يصحّ عندهم في العهدة اثر ورأوا أنها ولو صحّت مخالفة للأصول. وذلك أن المسلمين مجمعون على أن كل مصيبة تنزل بالمبيع قبل قبضه فهي من المشتري فالتخصيص لمثل هذا الأصل إنّما يكون بسماع ثابت»(50).

«وقال قوم يردّ إذا كان حكما بقياس وهناك سماع من كتاب أو سنة تخالف القياس وهو الأعدل»(51).

«وهذا ثابت في كتاب الصدقة، فلا معنى للمنازعة فيه. ولعل مالكا لم يبلغه هذا الحديث(52). وفي الحقيقة، فإن هذا الموقف، لا يبعد كثيرا عن الهيكلية الفكرية الرشدية التي تنظر إلى الدين على أساس أنه موجّه إلى أناس مختلفين في المدارك وعلى أساس أنه ذو تناضد دلالي معقّد. كما أنه لا يبتعد عن النظرية المعرفية التي يعتنقها عموما(53).

ولئن كنا نعرف مسبقا أن ابن رشد، يهدف إلى إبراز أصول الأحكام وضبطها فهل أنه يعتمد الاصول عند تعارضها مع الأدلة النقلية أم العكس وما هي العلاقة بين السماع والأصول ؟

السماع والأصول :

لئن كان عمل ابن رشد، يندرج في نطاق ضبط القواعد والأصول التي تنضوي تحتها الفروع إيمانا منه بأن الأصل هو القطب الأساسي الذي تتمحور حوله كل القضايا الفرعية، وهو القادر على استيعاب كل الجزئيات واحتوائها فإنه في الواقع ورغم هذا الهدف الأساسي لمؤلفه، بقي وفيا لقناعاته الفكرية ومنطلقاته الإيمانية المتعلّقة بأهمية الدليل السمعي، وتفضيله

على الاستنباط العقلي الشّخصي. لذلك فإن الاشكال المترتب عن تعارض الآثار السماعية مع الأصول لم يكن في منظور ابن رشد، قضية يستعصي حلّها أو اشكالا منهجيا حقيقيًا يحتاج إلى تفسير. إن الأصول تبقى مؤدية لوظيفتها الفقهية، ولا يمكن ضبطها أو تحديد فعاليتها إلا بالاعتماد على آثار ثابتة(54) كما أنه لا مجال لتغليب الأصول على الآثار الصحيحة الثابتة.

وفي الحقيقة فإن المرء يتساءل كيف يرمي ابن رشد في عمله هذا إلى ضبط الأصول والكليات ولكنه في نفس الوقت لا يعيرها الأهمية المطلقة في تعامله مع الأدلة الشرعية ؟

والجواب أن ذلك لا يعدّ تناقضا من طرف الرجل، وإنما وفاء لمقومات فكرية التزامابمنطلقات أخلاقية روحانية هي : عصمة الشارع عن الخطإ وحتمية تطبيق أفعاله وأقواله.

ولئن تمكن من تجاوز التّعارض بين الآثار السماعية والأصول بالاعتماد على نظريته المعرفية العامة، وعلى العلاقة الجدلية التي أقامها بين المنقول والمعقول فإننا نتساءل كيف أمكن له أن يحلّ التعارض الموجود بين الأدلة السماعية ذاتها ؟

إختلاف الأدلة السّماعية :

لقد سعى ابن رشد إلى ضبط إطار واضح لتُستعمل فيه الآثار السماعية أدلة قوية في استنباط الأحكام الشرعية، ولكنه رغم ذلك واجه معضلة التّضاد والتّعارض بين الآثار ذاتها.

ورغم أنه لم يقحم نفسه في خضم الإشكالات العويصة التي عالجها علماء أصول الحديث : منزلة أخبار الآحاد في إقرار الأحكام(55) أو أهمية

الأحاديث المراسيل(56) فإنه سلك موقفا واضحا من الأحاديث المتعارضة وحاول أن يخرج من هذا الاشكال بموقف لا يتناقض ومبادئه العامة.

ولقد عالج هذه القضية بالاعتماد على تحديدات ضبطها بنفسه، فحدد معنى التعارض المتمثل أساسا في تأويل مختلف الأحاديث(57) وفي فهم متعدّد لها(58) دون أن يعني ذلك تناقضا من طرف الشّارع في أقواله فالتّعارض أساسه قارئ الآثار ومتقبّلها لا صاحبها. ومن هنا أصبح الإشكال متعلّقا بمتقبّل الآثار.

ولئن حدّد ابن رشد الحلول الممكنة لعقلنة التّعارض أو لتجاوزه باعتماد مذهب النسخ أو الترجيح أو مذهب البناء والجمع(59) أو الرجوع إلى البراءة الأصلية(60) فإنه بقي وفيا لمنطلقات تفكيره العام، المتمثل خاصة في السعي، كلما أمكن ذلك، إلى إبقاء مفاهيم الأحاديث على ظاهرها دون اللجوء إلى التأويل أو التفسير أو محاولة الجمع بينهما أو إيجاد علاقات توحّد بين المعطيات المتناقضة؛ لذلك لم يتردد في تكرار قناعة فكرية هي أولوية الجمع بين الحديث كلما أمكن ذلك(61). وعلى كل فإن تعارض الآثار لا يعني انتهاء وظيفتها الجوهرية في إقرار الأحكام. ذلك انّ التعارض عرضي ظاهري، بينما لبّ الآثار مهما ظهر لنا أنها مختلفة، هو هو، لذلك لم يقحم ابن رشد نفسه في أتون الخلافات الأصولية بين الأصوليين واكتفى بتضييق نطاق التضاد وإزالته كلّما أمكنه ذلك وهو بهذا الموقف لا يخرج عن أفكاره الرئيسية، فكما أوجد صلة بين الحكمة والشّريعة وبين المعقول والمنقول والظاهر والباطن، فإنه أوجد صلة بين الأحاديث المتعارضة وهو بذلك يتجذّر اكثر في منطلقاته الفكرية ويدعّم موقفه من القيمة الأصولية للآثار خاصة وللسماع عامة.

(1) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 213.
(2) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 375.
(3) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 250.
(4) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 73.
(5) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 2.
(6) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 310.
(7) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 339.
(8) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 513.
(9) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 317.
(10) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 2.
(11) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 501.
(12) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 269 .
(13) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 30 .
(14) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 50 .
(15) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 184 .
(16) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 522 .
(17) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 522 .
(18) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 522 .
(19) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 164 .
(20) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 308 .
(21) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 132 .
(22) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 30 .
(23) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 192 .
(24) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 124 .
(25) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 110 .
(26) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 459 .
(27) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 123 .
(28) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 140 + 116.
(29) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 496 «صبحي الصالح : علوم الحديث ومصطلحاته - ص 145.
«الحديث الصحيح «إنه الحديث المسند الذي يتّصل إسناده بنقل العدل الضابط

عن العدل حتى ينتهي إلى رسول الله، صلى الله عليه وسلم».

(30) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 450. صبحي الصالح: «علوم الحديث ومصطلحاته ص 168. «إن الأثر الضعيف» هو ما لم يجتمع فيه صفات الصحيح ولا صفات الحسن».

(31) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 502.

(32) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 14.

(33) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 20.

(34) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 12.

(35) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 132.

(36) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 164.

(37) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 426.

(38) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 512.

(39) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 287.

(40) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 223.

(41) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 29.

(42) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 312.

(43) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 312.

(44) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 524.
«والأظهر أن ما لا يتفق على صحته أنه ليس يجب العمل به»

(45) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 664.
«وكل حديث ليس بوارد في الغرض الذي يحتجّ به فيه فالاحتجاج به ضعيف».

(46) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 306.
«إذا بلغ الخبر مبلغ التواتر لم يحتج فيه إلى شهادة».

(47) نفس المرجع: ج. II ص 339. «لا معنى للنظر مع الثابت في هذا الاثر...»

(48) نفس المرجع: ج. II ص 254.

(49) نفس المرجع: ج. I ص 218.

(50) نفس المرجع: ج. II ص 192.

(51) نفس المرجع: ج. II ص 542.

(52) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 280.

(53) انظر الفصل المتعلق بالقياس، وبنظرية المعرفة ص 22 و ص 61 من بحثنا.

(54) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 234.
- نفس المرجع ص 234 «وروي نحوه عن عمر بن عبد العزيز وبه قال الشافعي

وقال مالك وأبو حنيفة إذا اجتمع عيد وجمعة فالمكلف مخاطب بهما جميعا العيد على انه سنة والجمعة على انها فرض ولا ينوب احدهما عن الآخر وهذا هو الاصل إلا أنه يثبت في ذلك شرع يجب المصير إليه».

(55) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 31.

(56) نفس المرجع ج. I ص 42.

(57) نفس المرجع ج. I ص 84.

(58) نفس المرجع ج. I ص 92.

(59) البداية ج. I ص 65. «فلما اختلفت ظواهر هذه الاحاديث ذهب الفقهاء في تأويلها أربعة مذاهب مذهب النسخ ومذهب الترجيح ومذهب الجمع ومذهب البناء، والفرق بين الجمع والبناء أن الباني ليس يرى أن هنالك تعارضا فيجمع بين الحديثين وأما الجامع فهو يرى أن هناك تعارضا في الظاهر فتأمل هذا فإنه فرق بيّن.

(60) البراءة الأصلية : شرح ابن رشد هذه العبارة. والمقصود بالبراءة الأصلية هو انعدام الحكم. وترك المسألة الفقهية مفتوحة بلا تقرير وذلك راجع إلى افتقارها الى شرع محدّد ودليل واضح مما يجعلها بلا حكم.

ـ متى يستحسن القيام إلى الصلاة ؟ عند الاقامة أو بعد قوله قد قامت الصلاة او بعد رؤية الإمام ؟ يقول ابن رشد في «البداية..» ج I ص 161 : «فإن صحّ هذا (الحديث) وجب العمل به وإلا فالمسألة باقية على أصلها المعفوّ عنه أعني أنه ليس فيها شرع وأنه متى قام فحسن».

ـ ج I ص 43 : مسّ المصحف. هل الطهارة شرط في مسّه ! وهل يوجد دليل واضح ودقيق في ذلك» وإذا لم يكن هناك دليل لا من كتاب ولا من سنة ثابتة بقي الأمر على البراءة الأصلية...» وج I ص 94 «وأعني بالبراءة الأصلية عدم الحكم».

(61) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 225. «قال القاضي : ... فإن الجمع أولى من الترجيح».

ـ نفس المرجع ج I ص 19 فمن ذهب مذهب الجمع بين الحديثين... وهي طريقة حسنة.

ـ نفس المرجع ج I ص 26. «وأولى المذاهب عندي وأحسنها طريقة في الجمع هو أن يحمل حديث أبي هريرة وما في معناه على الكراهية وحديث أبي سعيد وأنس على الجواز لان هذا التأويل يبقي مفهوم الاحاديث على ظاهرها.

ـ نفس المرجع ج I ص 38 والجمع أولى من الترجيح ما أمكن الجمع عند اكثر الأصوليين.

الإجمـــــاع

وليس الإجماع أصلا مستقلا بذاته... لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبي صلى الله عليه وسلم إذ كان لا يرجع إلى أصل من الأصول المشروعة.

«بداية المجتهد ونهاية المقتصد» (ج. 1 ص. 4).

يعدّ الإجماع أصلا هاما من أصول الفقه، إذ منذ وفاة الرسول، المشرّع الأول، شعر المسلمون بضرورة العمل على إزالة الخلافات التي بدأت تظهر بينهم وعلى حتمية تحقيق تطور منسجم للعقيدة الإسلامية(1) وبالتالي حماية المجتمع الإسلامي من الهزّات والانتفاضات التي قد يكون الخلاف الديني سببا فيها لذلك تحدّد مفهوم الإجماع وضبطت وظيفته منذ القرن الثاني الهجري 2 هـ/ 8 م.(2) واعتنى به الأصوليون في مؤلفاتهم، فدرسوه دراسة نظرية مستفيضة.

ولئن كانت «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» تندرج في نطاق سنة فقهية هي نقيض الإجماع - الخلاف - فإنّ ذلك لا يمنعنا من ضبط موقف ابن رشد من هذا الدليل الشرعي الهام. ذلك أن الأشياء التي تبدو متناقضة ومتضادة، إنما هي في الحقيقة تتلاقى في جزء كبير منها والشيء إذا بلغ حدّه انقلب إلى ضدّه.

وإذا كان الخلاف هو نقيض الإجماع والاتّفاق ظاهريا، فإنّ اختلاف أئمة الفقه الإسلامي في مسائل فقهية معيّنة بصفة منظّمة ومطّردة هو في نهاية الأمر اتّفاق وإجماع ولن يثنينا التاليف في الخلاف، عن الاهتمام

بالاجماع منهجا أصولا شرعيا، لا سيما أن ابن رشد قد عالج مشكليته، بصفة نظرية في مقدمة كتابه الهامة، وفي مؤلفه الجليل : فصل المقال وتقرير ما بين الشّريعة والحكمة من الاتّصال. كما بثّ عبر ممارسته للمسائل الفقهية ملاحظات هامة يمكن جمعها وتنظيمها لاستكناه حقيقة موقفه من الإجماع ولذلك فإننا سنسعى إلى معرفة موقف الرجل منه. فما الإجماع ؟ وما هي شروطه ؟ وهل له صيغ عملية يتحقق بفضلها ؟ وإلى أيّ مدى يمكن أن يكون وسيلة لاستنباط الأحكام الشرعية وما هي علاقته بالأصول الشرعية الأخرى ؟ ثم ما هي منزلته في تفكير ابن رشد، وفي منهجيته الفقهية ؟ وهل يعتبر ابن رشد مجدّدا أم محافظا في هذا المجال ؟

لئن كان ضبط كنه الإجماع نظريا مقتضبا في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، فإنّه كان في فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال مستفيضا نسبيا فقدّمه ابن رشد على أساس أنه معادلة عقلانية يتعذّر وجودها إذا لم تتوفر فيها شروط ضرورية. ذلك أنه لا يمكن الحديث عن إجماع ما مادمنا لم نعرف العلماء المتّفقين فردا فردا(3) والعصر الذي أظلّهم ولم نختبر آراءهم في كل مسألة بصفة يقينية لا ريب فيها عن طريق نقل التواتر، بل لا يمكن أن نتحدث عن إجماع ما، مادمنا لم نعرف أشخاصهم ومدى عدالتهم ورجاحتهم. يقول ابن رشد في ذلك «ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما، في عصر ما، إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصورا، وأن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا أعني معلوما أشخاصهم ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم نقل التواتر...»(4).

ولا شكّ أن تحديد مثل هذه الشروط، يجعلنا نعتقد أن الإجماع يكاد يكون ممتنعا ومستحيلا، ويصعب وجوده غير أن الطّريف حقا، هو أن ابن رشد لم يتعرض إلى تحديد كنه الإجماع وضبط مشروعية استعماله من خلال قراءة معينة لآيات قرآنية أو أحاديث نبوية تستعمل عادة في هذا

الغرض(5). وإنما انطلق من تصور رياضي للمشكل، فجعل الإجماع حقيقة علمية يمكن سبكها في شكل معادلة رياضية يقع تطبيقها بصفة نظامية على كل المسائل الفقهية ومن خلالها يمكن الإقرار بتحقّق الإجماع أو عدم تحققه.

وقد حرص فقيه قرطبة على إبراز القيمة الذاتية للإجماع، ذلك أنه، لا يمكن له كمنهج أصولي في تقرير الأحكام الشرعية، أن يكون مطلقا، فليس كلّ إجماع إجماعا شرعيا حتّى ولو توفرت فيه الشروط المذكورة آنفا، إذ يمكن أن يقع الإجماع على أشياء تخالف روح الشريعة. لذلك فالإجماع لا يكتسب قيمته في ذاته وإنما يستمد حجّيته من خلال ارتكازه واستناده على الطرق التي منها تلقيت الأحكام الشرعية : القرآن وأفعال الرسول وأقواله وإقراراته(6) فإذا لم يكن قول الرسول قطعيا مثلا في قضية ما، وحصل إجماع حول ذلك يُنقل الحكم الشرعي بفضل هذا الاتفاق من غلبة الظن إلى القطع ويصبح حقيقة لامراء فيها. ومن هنا فإن وظيفة الاجماع هي تأكيد انتقال الأحكام الشرعية من الظنّ إلى القطع لا استنباطها وتقريرها. وهو بهذا، عمل لا يتعلق بمتهجية قراءة الأصول الأساسية، القرآن والسنة...

وفي الحقيقة فإن هذا الموقف، لا يشذّ عن موقف جلّ الفقهاء المسلمين على اختلاف مشاربهم، ذلك أن ابن رشد قد حدّد شروطا جعلت القول بالإجماع دليلا أصوليا، أمرا يكاد يكون مستحيلا عقلا. وهو بذلك يلتقي مع أحد أعلام الاعتزال القاضي عبد الجبار الرافض للإجماع عقلا(7) ومع ابن حزم الأندلسي الذي جعل الإجماع مرتبطا أساسا بالقرآن والسّنة دون غيرهما(8) وإن خالفهما إنما هو محض كفر(9) وإن كان يختلف معه في اعتبار إجماع الصحابة حجة قطعية لأنه يعتبر الصحابي مجرّد مجتهد في الدين كغيره من المسلمين وإن كان قريبا من زمن النبوة(10).

وعلى كلّ، فإن الدارس، يشعر بهامشية استعمال الإجماع دليلا

شرعيا في استنباط الأحكام الشرعية في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» إلى جانب استعمال القرآن والسنّة ولكنه مع ذلك يلاحظ أن ابن رشد قد أقرّ العديد من الأحكام الفقهية(11) وفق المنهج الذي سطّره، باعتبار أن الإجماع دليل شرعي يستعمل لتحويل الأحكام الشرعية من الظن إلى القطع دون أن يكون وسيلة بها تستنبط الأحكام وتقرر. وهو بذلك لا يشذّ عن الموقف السائد من هذه القضية، ولكنّه لا يخرج عن إطار نظريته المعرفية وعن قناعاته التي تقرّ أن مجال الدين هو مجال خاص لا يفسّر إلا بالدين وفق المنهجية الخاصة به، ودون أن يخون تكوينه الرياضي العقلاني الصارم الذي تجلّى في كل دراساته الفلسفية والفقهية على حدّ السواء.

وفي الحقيقة لا يمكن تفسير هذا المنطق الإقصائي الرافض لتأسيس الإجماع كسلطة مستقلاً، إلا برفض الضمير الديني عند المسلمين تقنين الوساطة بين الإنسان والمقدّس، لأن الاعتراف بصلاحية خاصة للعلماء، يجعلهم لا فقط يشرّعون ولكن يحدّدون الإيمان القويم وذلك من شأنه أن يوجد سلطة بشرية مرجعية قد تؤدي إلى الابتعاد عن الدين، وتجاوزه إذا وقع توخّيها والانتهاء بمنطقها إلى أقصى مداه. وهو أمر لم يكن مقبولا في المستوى النظري. لا لأنه سيكون بإزاء سلطة مرجعية. ولكن، لأنه سيؤدي إلى حتمية تنظيم هذه السلطة وتأصيلها، وهو ما يتضارب مع مبدإ هام في العقيدة الإسلامية، مبدإ انتفاء الوساطة بين العبد وربه.

لقد لعبت ثنائية المقدّس/والمدنّس دورا هاما في الفكر الإسلامي، كانت لها نتائج خطيرة. فلئن كان النّص معطى سابقا من حيث الوجود، فإن الطريقة التي تقبّل بها الأصولي النّص، ففهمه أو حرّفه كانت خاضعة للظروف التي حفّت به ولمستوى المعرفة في عصره. لذلك لم ينحصر الإجماع في البعد الدّيني المنبثق عنه، بل تجاوزه إلى الإخبار عن عقليّة المفكرين الإسلاميين التي تشبّثت بمسلّمات ترتب عنها تضييق لمجال العقل، ونفي ضمني لجهد الإنسان في سعيه الحرّ والمسؤول، لمواجهة منزلته البشرية، بشجاعة وتبصّر.

فالإيمان المطلق بأولوية النّص وشموله لكل المعارف جعل العقل البشري ينشط في مجال محفوف بالقداسة فتحول إلى فاعلية ذهنية لا تستطيع ولا تقبل ممارسة أيّ نشاط إلاّ من أصل معطى (النّص) كما أدى الخوف من «إثبات شرع زائد بعد النبيّ»(12) إذا لم يَستَند الإجماع إلى أفعال الرسول وألفاظه وإقراره، إلى نفي التطوّر ورفض تجدّد التشريعات الإنسانية بتجدّد الأحوال، فغدا التاريخ بذلك تدهورا مستمرا، تكون الحقائق فيه كامنة في الماضي أي في الوحي والسّنة لا في الحاضر والمستقبل.

ورغم شعور الأصوليين - ومن ضمنهم ابن رشد - بعجز النّص عن توفير الحلول لكل النوازل لمحدودية عدد آيات الأحكام فضلا عن تضمّنه بالفعل نقاطا «سكت عنها» فإنّهم وقعوا في مزلق آخر فجعلوا السّنة في نفس المرتبة مع الوحي واعتبروها حقيقة لا ريب فيها، عليها يتأسس الإجماع دون أن يشعروا «أنها تمثّل معيّن للسنة وليس السّنة ذاتها، وهو تمثّل فيه ما فيه من التأثر بالثقافة المحيطة كيّفته المخيّلة الجماعية وذاكرة الرواة طيلة عقود عديدة من الزمن(13)»، فسقطوا من حيث لم يشعروا فيما سعوا إلى تجنّبه وعملوا على رفضه في مستوى التنظير، أعني تأسيسهم الإجماع على معطيات بشرية؛ وإن كانوا في مستوى الواقع والممارسة، قد اعتبروا صنفا من المسلمين، مؤهلا دون عامة المؤمنين، للتشريع باسم اللّه واعتبرت الأحكام التي يصدرها شريعة إلهية لا يجوز ردّها أو معارضتها»(14).

(1) دائرة المعارف الاسلامية ط.2 ج V ص 237 فصل قياس.
(2) دائرة المعارف الاسلامية ط.2 ج III ص 1049 فصل اجماع.
(3) يفهم من خلال بداية المجتهد ونهاية المقتصد ضمنيا أن المعنيين بالإجماع، هم العلماء

الفقهاء لا الأمّة الاسلامية بأسرها أو أولو الامر وذلك لان لفظة أجمعوا أو اتفقوا... كانت دائما مقرونة بالعلماء.

(4) أبو الوليد بن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال ص 37.

(5) أبو محمد ابن حزم : الاحكام في أصول الأحكام ج 4 من الصفحة 128 لقد لخص هذه الحجج في الآيات والأحاديث التالية :

الآيات : يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم...

ـ ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمن نوله ما تولّى ونصله جهنم. الأحاديث : لا تجمع أمتي على ضلالة ـ صحيح مسلم 106/6، لا تزال طائفة من أمتي قائمة بأمر الله لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون على الناس.البخاري 41/6.

(6) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 1.

(7) دائرة المعارف الاسلامية : ط ج.ج III ص «فأما الاستدلال على صحة الاجماع من جهة العقل، فبعيد».

(8) أبو محمد بن حزم : الإحكام في مسائل الأحكام ج IV ص 128.

إن من اتبع نص القرآن، وما اسند من طريق الثقات الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقد اتبع الاجماع يقينا. وإن من عاج عن شيء من ذلك فلم يتّبع الاجماع.

(9) نفس المرجع ص 132 واعلم أن لا سبيل البتة الى طاعة القرآن والسنن الثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأما إحداث شرع لم يأت به نص فليس سبيل المؤمن بل هو سبيل الكفر.

(10) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 491.

(11) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 6. كتاب الصلاة أما وجوبها فبيّن من الكتاب والسنة والإجماع.

ج I ص 6 ـ كتاب الوضوء : فأما الدليل على وجوبها فالكتاب والسنة والإجماع... وأما الإجماع فإنه لم ينقل عن أحد من المسلمين في ذلك خلاف، ولو كان هناك خلاف لنقل إذ العادات تقتضي ذلك.

ج I ص 307 ـ كتاب الصيام : ولولا الاجماع على الصيام بالخبر عن الرؤية لبعد وجوب الصيام بالخبر الظاهر.

ج I ص 304 ـ فأما صوم شهر رمضان فهو واجب بالكتاب والسنة والإجماع وأما الإجماع فإنه لم ينقل إلينا خلاف عن أحد من الأئمة في ذلك.

ـ وأجمع العلماء على استحسان الغسل لصلاة العيدين وأنّهما بلا أذان ولا

إقامة لثبوت ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

ج II ص 24 ـ كتاب النّكاح : واتفق العلماء على ان الصداق يجب كلّه بالدخول أو الموت... وأما وجوبه بالموت فلا أعلم الآن فيه دليلا مسموعا إلا انعقاد الإجماع على ذلك.

ـ كتاب القراض : ولا خلاف بين المسلمين في جواز القراض. وأنّه كان في الجاهلية فأقرّه الإسلام وأجمعوا على أن صفته أن يعطي الرجل الرجل المال.

ج I ص 179 ـ كتاب الصلاة : فمن ذهب إلى (ان يقصّر الصلاة واجب في السفر)... سنة أو واجب مخيّر.

(12) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص. 4

(13) عبد المجيد الشرفي : حدود الفقهاء عند الأصوليين والفقهاء ص. 41

(14) عبد المجيد الشرفي : حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء ص. 42

نماذج من آراء ابن رشد الفقيه
إطـــارهــــا ومـدلـولـهـــا

ليس القصد من تقديم نماذج من آراء ابن رشد الفقهية معرفة هذه الآراء في ذاتها. لأن ابن رشد في «بداية المجتهد» لم يقصد الافتاء ولا البتّ في القضايا الفقهية المختلف فيها، كما أن غرضه لم يكن الإنتاج الفقهي بقدر ما كان إبراز أسباب الخلاف.

ولئن كان في جلّ الكتاب متقبّلا للتّراث الفقهي، منطلقا منه، غير متعامل مباشرة، دون المرور بوسيط، مع نصوص التّشريع، فإنّه مع ذلك قد حدّد لنفسه مواقف خاصة لا سيما عندما كثر الخلاف وصعب التمييز بين جميع الآراء، أو عندما لاحظ خللا واضحا في التفكير. وما يمكن ملاحظته هو أن هذه الآراء جدّ نادرة، ويمكن ضبط عددها رغم ضخامة الكتاب. كما أن التصريح بها، كان بتحفظ شديد ويتلافي الوقوف على بعض القضايا الشائكة في تاريخ الفكر الإسلامي(1).

ذلك أن عمل ابن رشد يندرج في نطاق التّراث الفقهي الذي تمّ وانتهى، في نطاق المقولة المشهورة : «اتبّع ولا تبتدع» أو السّلامة في الاتّباع والخطر في الابتداع : «ولولا أنّه لا يجوز إحداث قول لم يتقدم إليه أحد في المشهور لقيل...»(2) كما أنه يعتقد أن مجال الفتوى مجال خاص، والتتلمذ فيه أفضل من المجازفة والنفس فيه تميل جبلّيا إلى التقليد والمحافظة «لما جبل عليه الناس من الاتّباع والتقليد في الأحكام والفتوى»(3).

ولعلّ الإحجام عن الاصداع بآرائه يعود أيضا إلى احترازه من السنة الثقافية المنغلقة(4) ومما د تحدثه آراؤه وسط محيط ثقافي جامد. ولقد كان لتعامل ابن رشد مع التّ اث الفقهي أثر في إفراز مواقف تقييمية له عبّر عنها بطرق نقدية موضوعية حينا، وذاتية عاطفية حينا آخر، ذلك أنّه لم يخف مثلا تشبّعه بالمذهب المالكي وتوقه إلى التأليف فيه باعتبار أن التأليف على المذهب المالكي يعدّ في المجتمع الأندلسي أعلى صورة للتفقه الحق، وأقصى ما يطمح إليه فقهاء عصره. ولقد عبّر عن ذلك مرارا عديدة : «قال القاضي أسأل الله في العمر فسضع كتابا في الفروع على مذهب مالك ابن أنس مرتّبا ترتيبا صناعيا إذ كان المعمول به في هذه الجزيرة التي هي جزيرة الأندلس؛ حتّى يكون القارئ به مجتهدا في مذهب مالك(5) إلا أنّ هذا التعاطف مع المذهب المالكي لم يمنعه من التّعامل مع كلّ المذاهب الفقهية السنيّة تعاملا نقديا عقلانيا مع اعتبار نفسه من أئمة الفقه المشهورين، غاضا النظر في نفس الوقت عن المتأخرين منهم. لأنهم في نظره عناصر تعقيد للفقه. يقول فيهم :

- «وأما أقوال أصحابه (مالك) فضعيفة مخالفة للنصّ والقياس»(6).
- «وذهب ابن الماجشون من أصحاب مالك إلى أن الحائض إذا طهرت قبل الفجر فأخرت الغسل أن يومها يوم فطر وأقاويل هؤلاء شاذة ومردودة بالسنن المشهورة الثابتة(7)».
- «ولقد اختلف المتأخرون من أصحابه (مالك)... وهذا كلّه لعلّه تعمّق في هذا الباب ودين الله يسر»(8).
- «وقال محمد صاحب أبي حنيفة يجوز أن يكون ابنا لثلاثة إن ادّعوه وهذا كله تخليط وإبطال للمعقول والمنقول(9)».

ولئن واجه ابن رشد التّراث الفقهي باعتباره انتاجا فكريا نهائيا دون أن يعير في مقارناته أهمية لمفعول الزمان والمكان في بلورة الأحكام(10) ولتغيّر طرق الاستنباط والاجتهاد وفق الأطر الاجتماعية والسياسية

والتركيبة الايديولوجية والثقافية لعصر من العصور(11) فإنه قد حافظ مع ذلك على نفس موضوعي في تقييم آراء المذاهب الفقهية وسلك إزاءها مسلكا نقديا موحّدا.

وتمتاز طريقته بالصرامة في تمحيص آراء الفقهاء والوفاء لعقلانيته ولمنهجيته. ديدنه في ذلك الشدّة في الحقّ وإبراز المحاسن والمساوئ في نفس الوقت دون اعتبار الأشخاص فرغم تمجيده لمالك وللمالكية منهجا وطريقة، ورغم استعماله لعبارات نقدية مشحونة بإعجاب واضح بمالك(12) فإنّه لم يتردد في انتقاده، ووصف مواقفه بالبعد(13) والضّعف(14) والشّذوذ(15) والغرابة(16) والاضطراب(17) لأنّه يثير قضايا لا معنى لها عقليا (صيام المجنون)، ويعتمد أصحابه حججا غير ثابتة تاريخيا «حتّى زعمت المالكية أنّه إجماع الصحابة ولا معنى لقولهم فإنّ الخلاف فيه عن ابن الزبير مشهور»(18) ويخالف ما كان ثابتا لا ريب فيه، وهذا ثابت في كتاب الصدقة فلا معنى للمنازعة فيه ولعلّ مالكا لم يبلغه هذا الحديث(19).

وسيظلّ ابن رشد سالكا لنفس المنهج مع كلّ التيارات الفقهية، وإنّ نفس الطريقة التي بها تعامل مع المالكية هي نفسها التي سلكها مع المذاهب الأخرى، فكما استحسن بعض مواقف أبي حنيفة(20) فإنّه استهجن بعضها الآخر(21) وكما أشاد بصلابة المذهب الشافعي(22) فإنه أبرز أيضا اضطرابه ولغوه في بعض المسائل(23) وسيظل هذا المنهج هو المعتمد في تقييم مواقف الصحابة(24) وأعلام الفكر الإسلامي(25) ولم يكن ابن رشد في الحقيقة مجرّد مصنف للآراء عارض لها دون تعليق. ذلك أنه في مناسبات قليلة ولكنها ذات معنى، قد تجاوز الآراء والمواقف التي لا تستجيب في نظره لصحّة النظر أو لتطبيق الأصول الفقهية تطبيقا عقلانيا. كما أنه حدّد لنفسه آراء خاصة به. خرج فيها على الترسيمة المألوفة.

إن القضايا التي يصرّح فيها ابن رشد برأيه بكل وضوح لا تتجاوز العشـرين، طيلـة الكتـاب كلّه، وهي تنتمي جلّهـا إلى مجال المعامـلات لا العبـادات.

مجالات آراء ابن رشد الفقهية :

1 ـ مجال العبادات

ـ موقفه من تارك الصلاة عمدا(26).

ـ الحكم الواجب في ضبط القبلة هل هو قصد عين أم قصد جهة(27).

ـ كيفية تحديد شهر رمضان وانعكاساتها على الأحكام(28).

ـ موقفه من صحّة إمامة الفاسق(29).

ـ موقفه من المسكرات(30).

2 ـ مجال المعاملات :

ـ مفهوم الجزية ومدلولها(31).

ـ هل على المدين زكاة ؟(32).

ـ إجازة شهادة المرأة(33).

ـ حظ المرأة من الغنيمة(34).

ـ دور الإمام في قسمة الغنيمة(35).

ـ مانع المرض في الزواج(36).

ـ مدى تحرر القاضي في إصدار الأحكام(37).

ـ هل يقع ضمّ الذهب إلى الفضّة لاكتمال النصاب في الزكاة(38).

ـ إجازة ذبائح أهل الكتاب للمسلمين(39).

ـ هل للمهر قدر أدنى(40).

ـ تأخير دفن المريض المصاب بانطباق العروق(41).

وليس المهمّ أن تكرّر آراء ابن رشد الخاصة أو تقلّ وإنّما المهمّ هو معرفة المستندات التي عليها ترتكز، والمنهجية التي أفرزتها، لأنه حتى اذا لم

يكن له رأي في بعض المسائل، فإنه بالإمكان استشفاف مواقفه - في غياب التصريح بها - فإلى أيّ شيء تخضع آراؤه الفقهية المصرّح بها ؟

إن التزامه التزاما كليًا بمنطلقات بحثه المركّز أساسا علي دراسة المسائل المنطوق بها في الشرع أمر جليّ في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» كما أن إخضاع تفكيره العقلاني المحض لمقتضيات نظريته في فهم الشّريعة وإدراك جوهرها، أمر لا يمكن إنكاره فهو يغيب تماما كلما أثيرت قضايا شائكة «لا توقيت فيها» ولا نصوص ويكتفي بإيراد الآراء وتصنيفها دون التّعليق عليها(42)، وكأن غايته تتمثل في النقل لا غير. كما أنه يشعرنا بأنه بعيد عن المجادلات والصراعات الفكرية وأنه فوق الخلاف ولا دخل له فيه البتة غير أن هذا السلوك سرعان ما يتحوّل إلى النقيض خاصة عندما يتوفر الدليل ويحصل مع ذلك الاختلاف في فهمه هذا خاصة في المواقف التي يمكن ارضاخها إلى معادلات رياضية كقضية الميراث...

1) ميراث الجدّ :

يتمثل الخلاف في المسألة التالية : هل يحجب الجدّ الإخوةالأشقاء في الميراث أم لا ؟

يخالف ابن رشد في هذه القضية ابن العباس وأبا بكر الصديق وأبا حنيفة وأبا ثور والمزني وابن شريح، وداود، الذين يرون أن الجدّ يحجب الإخوة في الميراث ويتّفق مع علي ابن أبي طالب وزيد ابن ثابت وابن مسعود الذين يرون أن الجدّ لا يحجب الإخوة من الميراث وأن توريث الإخوة مع الجدّ شيء ضروري ويعتمد في تقرير موقفه على تحليل مدعّم بحجج منطقية ملخصها :

1) الجدّ أب في المرتبة الثانية أو الثالثة.
2) ابن الابن (الأخ) ابن في المرتبة الثانية أو الثالثة.

3) الأخ ليس أصلا للميت ولا فرعا وإنما هو مشارك له في الأصل.

النتيجـة :

ـ الأصل أحقّ بالشيء من المشارك له في الأصل.
ـ أصل الأصل أولى من فرع الأصل(43).
ـ السبب أملك للشيء من لاحقه(44).

الجدّ لا يحجب الإخوة الأشقاء في الميراث «فسبب الخلاف تعارض القياس في هذا الباب فإن قيل فأيّ القياسين أرجح بحسب النظر الشرعي قياس من ساوى بين الأخ والجدّ فإن الأب جدّ في المرتبة الثانية او الثالثة كما أن ابن الابن ابن في المرتبة الثانية أو الثالثة إذ لم يحجب الابن الجدّ وهو يحجب الإخوة فالجدّ يجب أن يحجب من يحجب الابن. والأخ ليس بأصل للميّت ولا فرع وإنما هو مشارك في الأصل والأصل أحق بالشيء من المشارك له في الأصل والجدّ ليس هو أصلا للميت من قبل الأب بل هو أصل أصله. والأخ يرث من قبل أنه فرع لأصل الميت فالذي هو أصل لأصله أولى من الذي هو فرع لأصله لذلك لا معنى لقول من قال إن الأخ يدلي بالبنوة والجدّ يدلي بالأبوة فإن الأخ ليس ابنا للميت وإنّما هو ابن أبيه والجدّ أبو الميت والبنوّة إنما هي أقوى في الميراث من الأبوة في الشخص الواحد بعينه أعني الموروث... فمن قال الأخ أحقّ من الجدّ لأن الأخ يدلي بالشيء الذي من قبله كان الميراث بالبنوة وهو الأب والجدّ يدلي بالأبوة هو قول غالط مخيّل لأن الجدّ أب ما وليس الأخ ابنا ما وبالجملة الأخ لاحق من لواحق الميت وكأنه أمر عارض والجدّ سبب من أسبابه والسبب أملك للشيء من لاحقه.

«فسبب الخلاف تعارض القياس في هذا الباب... أعني الموروث... وبالجملة الأخ لاحق من لواحق الميّت وكأنه أمر عارض والجدّ سبب من

أسبابه والسبب أملك للشيء من لاحقه»(45) وسيتسلّح ابن رشد بنفس هذه القوة المنطقية في إبراز مواقفه من القضايا التي بقيت بلا نصّ صريح، أو أثر واضح، مثل مشكلية النصاب في الزكاة. هل هو مرتبط بكل مادة مفردة أم يمكن ضمّ المواد المختلفة إلى بعضها قصد اكتمال النصاب.

2) ضمّ الذهب والفضة لاكتمال النّصاب في الزّكاة :

يخالف مالك وأبا حنيفة القائلين بالضمّ قصد اكتمال النصاب لتجب الزكاة حينئذ. ويتّفق مع الشافعي وأبي ثور وداود القائلين بعدم الضمّ وحجّته في ذلك أن الأحكام تختلف حيث تختلف الأسماء والموجودات ذاتها، وأنه مادام لم يوجد شرع في ذلك فالعقل هو الإمام وأنه لو كان هناك حكم خاص بالذهب والفضّة في الزكاة لبيّنه الرسول عليه السلام مادامت رسالته تتمثّل في التوضيح وبيان أمور الدين. وانطلاقا من هذه الأدلة المنطقية لا يتردد ابن رشد في رد آراء الفقهاء المشهورين «وسبب هذا الارتباك ما راموه من أن يجعلوا من شيئين نصابهمامختلف في الوزن نصابا واحدا. وهذا لا معنى له ولعل من رام ضمّ أحدهما إلى الآخر **فقد أحدث حكما في الشرع حيث لا حكم** لأنّه قال بنصاب ليس هو بنصاب ذهب ولا فضّة. **ويستحيل في عادة التكليف والأمر بالبيان ان يكون في امثال هذه الأشياء المحتملة حكم مخصوص فيسكت عنه الشارع حتى يكون سكوته سببا لأن يعرض فيه من الاختلاف ما مقداره هذا المقدار** والشارع إنما بعث صلى الله عليه وسلم لرفع الاختلاف(46)».

وفي الحقيقة فإن ابن رشد يكون في غياب النصوص والآثار الواضحة مطاوعا لتكوينه العقلاني، موغلا في استعمال المنطق وتصبح المسألة الفقهية لديه مسألة مجرّدة من كل أبعادها الدينية.

إلا أن هذه الروح المنطقية الرياضية الجافة في تقرير الأحكام الفقهية توازيها نزعة أخرى لا تقلّ أهمية عنها، وهي نزعة تستمد مقوّماتها من فهم

معمّق لروح الشريعة ولخصائصها. فما هي القيم المعتمدة لإقرار الأحكام الشرعية ؟

المنطلقات الدينية الأخرى :

ماانفك ابن رشد طيلة كتابه، يعيد قناعتين، تتعلقان بفهم كنه الشّريعة الإسلامية، وبوظيفة الرسول التشريعية أما الأولى فهي تعتبر أن الدين الإسلامي يسر لا عسر(47) وأنّه دين الرفق بالإنسان يراعي حرمته وحقّه ويهدف إلى السموّ به(48)، وأما الثانية فهي تضفي على وظيفة الرسول بعدا أخلاقيا(49) باعتبار أنه جاء ليتمّم مكارم الأخلاق وليزيل الخلاف(50) وقد صاغ ابن رشد بالاعتماد على المنطلقين المذكورين عدّة مواقف منها :

1) اسقاط الزكاة عن المدين :

لئن لم يخرج ابن رشد عن مشكلية الزكاة في الفقه الإسلامي باعتبار أن لها مفهوما شرعيا عباديا، فإنّه قد بيّن أنّ الزّكاة، لئن كانت حقا واجبا للفقراء على الأغنياء بصفة شرعيّة فإنّه لا يمكن للمدين أن يؤديها نظرا لكونه لا يملك ملكا تاما مادام عليه دين، ثمّ لأن الدين الإسلامي دين يسر لا دين عسر : «والأشبه بغرض الشرع إسقاط الزكاة عن المدين لقوله عليه الصلاة والسلام «فيها صدقة تؤخذ من أغنيائهم وتردّ على فقرائهم»(51) والمدين ليس بغني»(52) وسيعتمد نفس التحليل في البتّ في قضية هامة من قضايا الفقه الاسلامي. ومن قضايا الوجود الإنساني ألا وهي قضية تحليل الخمر لعينه أو للجزء المسكر فيه.

2) تحريم جنس المسكر لا القدر المسكر منه :

رغم أن ابن رشد يقرّ بوجود «الذوق العقلي» في الفقه، على غرار الذوق الأدبي في الشعر(53) باعتبار أنّه ملكة تحصل للفقيه من كثرة

ممارسته للمسائل الفقهية، وتمكّنه بالتالي من إدراك الموقف الصحيح، شأن الشاعر المتمرّس بالعروض القادر على تحديد البحر الشّعري دون عناء، ورغم أنه يقرّ بوجود مسائل فقهية يصعب فيها الفصل، نظراإلى تساوي الحجج المتضادة في القوة. فإنه في مثل هذه المواقف يغلّب الحلول التي تنسجم مع المنطلقات الأخلاقية الإسلامية التي يؤمن بها مثل ضرورة الاحتياط وسدّ الذرائع والعمل على جلب المنافع ودرء المفاسد، ولذلك فلئن اعترف بقوة نظر العراقيين في إثبات موقفهم من الخمر «القدر المسكر من الخمر هو الحرام لا عينه»(54) باعتبار أن القرآن قد نصّ على أن علّة التحريم هي الصدّ عن ذكر الله وهذه العلّة توجد في القدر المسكر لا فيما دون ذلك. فإنه مع ذلك اعتبر أن التحريم متعلّق بالجنس لا بالقدر المسكر سداً للذرائع وتغليظا.

«قال القاضي والذي يظهر لي والله أعلم أن قوله عليه الصلاة والسلام كل مسكر حرام وإن كان يحتمل أن يراد به القدر المسكر لا الجنس المسكر فإن ظهوره في تعليق التحريم بالجنس أغلب على الظن من تعليقه بالقدر. فإنه لا يبعد وأن يحرم الشارع قليل المسكر وكثيره، سداً للذريعة وتغليظا مع أن الضرر إنما يوجد في الكثير»(55).

المثال الثاني :

مانع المرض في الزواج :

لم يعالج ابن رشد هذه القضية الهامة من منظار طبيّ وإنما نزّلها في نطاق نظرته للشريعة الإسلامية الرامية إلى اعتبار مصالح الناس وتلافي البغي والظلم، واتباع السنن الواردة في التراث الفقهي وإن كان قد ناقش في نفس الوقت القضية من خلال حجج أبي حنيفة والشافعي ومالك... فرفض قياس النكاح على الهبة لأن الهبة تجوز إذا حملها الثلث في حين أن

النكاح لا يقع اعتباره بالثلث. كما رفض القول بالقياس المصلحي لأنه يصل إلى نتائج لم يتعرّض إليها الشرع وتتنافى مع غاياته : «وردّ جواز النّكاح بادخال وارث قياسٌ مصلحي لا يجوز عند اكثر الفقهاء وكونه يوجب مصالح لم يعتبرها الشرع إلا في جنس بعيد من الجنس الذي يرام فيه إثبات الحكم بالمصلحة»(56) وانطلاقا من كل هذا يرى ابن رشد أن البتّ في هذه المسائل ينبغي تفويضه إلى العلماء حكمة الشرائع الفضلاء(57) الذين يجمعون العلم والأخلاق في نفس الوقت، الذين لا همّ لهم سوى العمل على تطبيق أحكام الشّريعة الإسلامية وفق النتائج التي يصل إليها العقل. لذلك فإذا كانت الغاية من زواج المريض هي الخير، فلا مانع من زواجه، أما إذا قصد الإضرار بالورثة والإخلال بالسنن فعندها يمنع من الزواج سدّاً للذرائع(58) وتلافيا للبغي. يقول ابن رشد في الفصل العاشر «في مانع المرض» من كتاب النكاح : واختلفوا في نكاح المريض، فقال أبو حنيفة والشافعي : يجوز، وقال مالك في المشهور عنه أنه لا يجوز... وسبب اختلافهم تردّد النكاح بين البيع وبين الهبة أنه لا تجوز هبة المريض إلا من الثلث ويجوز بيعه. ولاختلافهم سبب آخر وهو هل يتهم على إضرار الورثة بإدخال وارث زائد أولا يتّهم. وقياس النكاح على الهبة غير صحيح. لأنهم اتّفقوا على أن الهبة تجوز إذا حملها الثلث ولم يعتبروا النكاح هنا بالثلث. وردّ زواج النكاح بإدخال وارث قياسي مصلحي لا يجوز عند اكثر الفقهاء وكونه يوجب مصالح لم يعتبرها الشرع إلا في جنس بعيد من الجنس الذي يرام فيه إثبات الحكم بالمصلحة حتى إن قوما رأوا أن القول بهذا القول شرع زائد واعمال هذا القياس يوهن ما في الشرع من التوقيف وأنه لا تجوز الزيادة فيه. كما لا يجوز النقصان. والتوقف أيضا عن اعتبار المصالح تطرق للناس أن ينصرفوا، لعدم السنن التي في ذلك الجنس، إلى الظلم. فلنفوّض أمثال هذه المصالح إلى العلماء بحكمة الشرائع الفضلاء الذين لا يتّهمون بالحكم فيها، وبخاصة إذا فهم من أهل ذلك الزمان اشتغال بظواهر الشرائع تطرقا إلى الظلم. ووجه عمل العالم الفاضل في ذلك أن ينظر إلى شواهد الحال فإن دلّت الدلائل على أنه قصد الإضرار بورثته منعه من ذلك، كما في أشياء

كثيرة من الصنائع يعرض فيها للصناع الشيء وضدّه مما اكتسبوا من قوة مهنتهم. إذ لا يمكن أن يحدّ في ذلك حدّ مؤقت صناعي، وهذا كثير ما يعرض في صناعة الطبّ وغيرها من الصنائع المختلفة(59)».

ولئن كان بديهيا أن تكون آراء ابن رشد الفقهية منسجمة مع عقلانيته وتكوينه الرياضي في المسائل التي يمكن ارضاخها إلى معادلات حسابية كقضية الفرائض أو إلى قوانين طبية كموانع المرض في الزواج أو إلى قناعات معرفية مثل اعتبار الدين الإسلامي يسرا لا عسر فيه. فإنه توجد مع ذلك مسائل أخرى لا تنضوي تحت هذه الأطر، ولا يمكن إخضاعها للحساب أو الطبّ أو الفلك وإنما يمكن تنزيلها ضمن نظرة متكاملة لكيفية تطبيق الحدود الشرعية في جدليتها مع الواقع السياسي والاجتماعي لأن الحدّ لئن كانت الأصول تربطه عموما، فإن جزئيات تطبيقه يقع تعديلها وفق مدى تطور المجتمع ورقيّه في سلّم الحضارة والقيم.. ولقد عدّل ابن رشد من ثلاثة مواقف هامة متعلقة بإقامة الحدود الشرعية دون ان يناقش الغائية التي من أجلها وقع إقرار تلك الحدود. وذلك بالاعتماد على قراءة فردية وأصيلة للأصول وعلى نقد منهجي ودقيق للقراءات السابقة.

موقفه من إقامة الحدود الشرعية :

- تارك الصلاة.
- قطع يد السارق.
- حدّ الزوج الذي نكل.

كثيرا ما تتجلى طرافة ابن رشد في الفويرقات المعنوية التي يلاحظها ويرتكز عليها في تقرير مواقفه ولئن كان يرى أن قطع يد السارق لا يكون إلا بدليل ثابت(60) وأن الزوج إذا نكل لا يحدّ وإنما يحبس إيمانا بأن قاعدة الدماء مبناها في الشّرع على أنها لا تراق إلا بالبيّنة العادلة أو بالاعتراف(61) فإنه مع ذلك يلجأ إلى تخريجات لغوية طريفة تلتقي مع

الأصول العامة التي ضبطها. وإن المسلم المعاصر لا يظفر بجواب بخصوص تارك الصلاة هل هو مؤمن أم كافر ؟ وهل يقتل حداً أم لا ؟ وهل هو في منزلة بين منزلتين وفي الحقيقة لم يكن ابن رشد معتزلياً في هذه القضية، كما أنه لم يذهب مذهب مالك والشافعي وأبي حنيفة.

ذلك أنه يرى «إسم الكفر» في قوله عليه الصلاة والسلام : «لا يحلّ دم امرئ مسلم إلاّ بإحدى ثلاث كفر بعد إيمان أو زنا بعد إحصان أو قتل نفس بغير نفس»(62). ينطلق على التكذيب. وتارك الصلاة معلوم أنّه ليس بمكذّب إلا أن يتركها معتقدا لتركها. وما دام مؤمنا غير كافر فلا ينبغي اعتباره كافرا وإنّما هو مجرّد مكذّب فقط ينبغي ردعه وتعزيره حتى يصلي(63) يقول ملخّصا كل ذلك «وأمّا من قال يقتل حدّاً فضعيف لا مستند له إلا قياسَ شبه إن أمكن وهو تشبيه الصلاة بالقتل في كون الصلاة رأس المأمورات والقتل رأس المنهيات». وعلى الجملة فاسم الكفر، إنما ينطلق بالحقيقة على التكذيب وتارك الصلاة معلوم أنه ليس بمكذّب إلا أن يتركها معتقدا لتركها هكذا فنحن بين أحد أمرين : إما أن أردنا ان نفهم من الحديث الكفر الحقيقيّ فيجب علينا استعمال التأويل أي انه أراد عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة معتقدا لتركها فقد كفر وإمّا أن يحمل اسم الكفر على غير موضوعه الأول وذلك على أحد معنيين إما على أن حكمه حكم الكافر أعني في القتل وسائر أحكام الكفار وإن لم يكن هذا وإما أن أفعاله أفعال كافر على جهة التغليظ والردع له أي أن فاعل هذا يشبه الكافر في الأفعال إذ كان الكافر لا يصلي كما قال عليه الصلاة والسلام : «لا يزني المؤمن حين يزني وهو مؤمن» وحمله على أن حكمه حكم الكافر في أحكامه لا يجب المصير إليه إلا بدليل لأنه حكم لم يثبت بعد في الشّرع من طريق يجب المصير إليه فقد يجب إذ لم يدلّ عندنا على الكفر الحقيقي الذي هو التكذيب أن يدلّ على المعنى المجازي لا على معنى يوجب حكما لم يثبت ضدّه وهو أنه لا يحلّ دمه، إذ هو خارج عن الثلاث الّذين نصّ عليهم الشرع(64).

وفي الحقيقة توجد بالإضافة إلى المنطلقات الأخلاقية والمنطقية مستندات أخرى خضعت لها آراء ابن رشد الفقهية أثناء صياغتها وهي متعلقة بالعلم وقوانينه (الطبّ، الفيزياء، الفلك...) وبالتجربة والتاريخ الحضاري . فهل كان لثقافته العلمية أثر وتأثير في سبك آرائه الفقهية وصناعتها ؟

1) المستندات العلميّة الفيزيائية :

لقد كان لثقافة ابن رشد الفلكية أثر في نقد الآراء الفقهية السائدة في مجال العلوم، وتعديلها. لذلك رفض بعض الظواهر العلميّة السائدة والغالطة في نفس الوقت مثل ظهور القمر، والشمس لم تغب بعد، ورفض بالتالي كلّ الأحكام المبنيّة على هذا الاعتقاد الخاطئ والمتعلقة بتحديد شهر الصيام. ورأى أن رؤية الهلال في سائر النهار أو العشيّ كما ذهب إلى ذلك بعض الفقهاء لا معنى لها وإنما المعتبر الوحيد في كلّ ذلك هو مغيب الشمس «قال القاضي الذي يقتضي القياس والتجربة أن القمر لا يرى والشمس بعد لم تغب إلاّ وهو بعيد منها، لأنه حينئذ يكون أكبر من قوس الرؤية وإن كان يختلف في الكبر والصغر فبعيد والله أعلم أن يبلغ من أن يرى، والشمس بعد لم تغب، ولكن المعتمد في ذلك التجربة لا فرق في ذلك قبل الزوال وبعده، وإنما المعتبر في ذلك مغيب الشمس أو لا مغيبها »(65).

وانطلاقا من هذا القانون الفيزيائي (القمر لا يرى والشّمس لم تغب بعد) أهمل ابن رشد الأخبار الزائفة الرائجة في خصوص هذا الموضوع ودعا المسلم إلى الاجتهاد بنفسه مادام الرسول لم يترك أثرا في ذلك «وليس في ذلك أثر عن النبيّ عليه الصلاة والسلام يرجع إليه»(66)، كما أجاب بطريقة واضحة عن قضية مازالت اليوم تشغل الضمير الإسلامي. وهي «هل تعتبر رؤية كل بلاد على حدة أم تعتبر رؤية واحدة لجميع أمصار المسلمين في ضبط حدود شهر رمضان ؟» فظاهر هذا الأثر يقتضي أن لكلّ

بلد رؤيته قرب أو بعد والنذر يعطي الفرق بين البلاد النائية والقريبة وخاصة ما كان نائيا في الطول والعرض كثيرا(67).

ولئن كان بديهيا ان يأخذ ابن رشد بعين الاعتبار العلم والمنطق وفلسفة الأخلاق... في قراءة الأصول قراءة طريفة ذلك أنه كما بيّنا كان متجذرا في العقلانية وحريصا على ان تكون أفكاره دائما صدى لتكوينه ولنظريته المعرفية فإننا نتساءل عن العلاقة بينه وبين محيطه الحضاري. هل كان لأوضاع شبه الجزيرة الأندلسية الثقافية، والحضارية والاجتماعية، والعقائدية أثر أو تأثير في صياغة مواقفه ؟ هل تفاعل مع الفترة الحضارية الدقيقة التي كانت عليها الأندلس آنذاك في إقرار مواقفه من القضايا الشرعية ؟ وهل مدّ جسور التعاون والتفاعل مع الملل الأخرى في مجال العقيدة والمعاملات، أم كان كغيره من مفكري عصره منساقا وراء تيار المجادلات والدفاع عن الإسلام بمحاربة الملل الأخرى(68).

إنّ الدارس «لبداية المجتهد» ليتساءل في مناسبات عديدة عن علاقة فقه ابن رشد بالبيئة الأندلسية وعن الأسباب التي جعلته لا يكتب كتاب الحجّ إلاّ بعد عشرين سنة من تأليف كتابه(69) كما أن تميّز الأندلس جغرافيا، وبشريا، وحضاريا، باعتبارها ثغرا من ثغور الإسلام في عصر تميّز بالصراع بين المسلمين والنّصارى يجعلنا نتساءل عن موقفه من طقوس غير المسلمين، ومن شعائرهم ومذاهبهم.

ولئن كنّا لا نجد موقفا واضحا منهم، في كتاب الجهاد(70) في :

- الفصل الثاني : في معرفة الذين يحاربون.
- الفصل الثالث : ما يجوز في النكاية بالعدو.

وكتاب الصلاة (صحة الصلاة في الكنائس)(71).

والأقضية(72) وحين ينبغي الحديث عنهم كما في كتاب الزكاة(73) أثناء تعرضه للجزية في كتاب النكاح(74) نكاح الوثنيات. ... فإننا من خلال موقفه من إباحة ذبائح أهل الكتاب للمسلمين ندرك أنه لا يقيم حواجز سميكة بين الإسلام والمسيحية مادامًا يلتقيان في الجذع المشترك. يقول ابن رشد مبرزا موقفه من ذبائح المسيحيين :

«قال القاضي الحقّ أن ما حرّم عليهم أو ما حرّموا على أنفسهم هو في وقت شريعة الإسلام أمر باطل إذ كانت ناسخة جميع الشرائع فيجب أن لا يراعي اعتقادهم لذلك ولا يشترط أيضا أن يكون اعتقادهم في تحليل الذبائح اعتقاد المسلمين ولا اعتقاد شريعتهم لأنه لو اشترط ذلك لما جاز أكل مذابحهم بوجه من الوجوه واعتقاد شريعتنا لا يصحّ منهم وإنما هذا حكم خصّهم الله تعالى به فذبائحهم والله أعلم جائزة لنا على الإطلاق وإلاّ ارتفع حكم آية التحليل جملة»(75).

وليس من شكّ أن نظرته التاريخية الإسلامية للأحداث هي التي جعلته يسلك هذا المسلك باعتبار أن الشريعة الإسلامية قد نسخت جميع الشرائع ولا شكّ أيضا أنّ انتماءه إلى الأندلس الثغر الإسلامي المتاخم للمسيحية والمتمازج عمرانيا وبشريا مع شعوب أخرى هو الذي جعله ينفتح على ذبائح غير المسلمين، ويخرج بموقف يتلاءم مع عصره والأدلّة القرآنية التي تبدو متضاربة «وطعام الذين أوتوا الكتاب حلّ لكم»(76) وقوله تعالى : «حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير وما أهلّ لغير الله به»(77).

إن هذا المنهج الذي بفضله أباح ابن رشد ذبائح غير المسلمين ليذكّرنا بموقف آخر من المرأة حيث تجاوز أبو الوليد الوقائع التاريخية أو قرأها قراءة تتفق مع آفاقه المعرفية ووفق قواعد اللغة العربية الأصلية.

موقف ابن رشد من المرأة :

لئن كان ابن رشد لم يخرج عن الطرح التقليدي لقضايا المرأة وفق العرف الشرعي(78) ولم يشذ في العموم عن المنطلقات المنهجية فإنّه مع ذلك قد خصّها بمواقف طريفة تعدّ تقدّمية تحرّرية وإن كان لم يخرج عن قوانين اللغة العربية في فهم القرآن وعن التاريخ العربي الإسلامي في إقرار موقفه من شروط صحّة النكاح. ذلك أنه يرى ان الولاية ليست شرطا من شروط صحّة النكاح وأن المرأة بإمكانها أن تزوّج نفسها ويعتمد في تقرير ذلك على :

1) عدم وجود نصّ واضح في هذه القضية وقابلية النصوص الموجودة للمعني ولضده في نفس الوقت مما مكّنه من إبراز موقفه بكل جرأة.

2) تطبيق القوانين الفقهية تطبيقا محكما مما مكّنه من استكناه الخطاب المراد بالصفة الدقيقة بالاضافة إلى الاعتماد على الواقع التاريخي عصر النبوّة الذي يدعم استنتاجاته.

ولذلك فإنه في قضية اشتراط الولاية في صحّة النكاح أقرب إلى أبي حنيفة وزفر والزهري الذين لايرون في الولاية شرط صحّة أو تمام للنكاح خلاف مالك الذي لا يقرّ النكاح إلا بالولي(79).

ولقد اعتمد ابن رشد في تقرير موقفه على العديد من الملاحظات :

1) أنه لا توجد آية ولا سنة ظاهرة في اشتراط الولاية في النكاح فضلا عن أن يكون في ذلك نصّ.

2) إن كلّ الآيات والسنن الموجودة في الغرض تفيد الاحتمال.

3) عمد إلى نقاش كل الأدلة المقدّمة لإقرار شرط الولاية في صحة النكاح :

الحجّـــة الاولـــى :

ـ أن المراد في قوله تعالى : «بلغن أجلهن فلا تعضلُوهُنَّ»(80)، نهي قرابة المرأة وعصبتها من أن يمنعوها الزواج. والنـــهي عن نهـــي النـكاح لا يعني أن صحّة العقد مرتبطة باشتراط الاذن.

الحجّـــة الثانيـــة :

ـ «ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا»(81).

إنّ هذا الخطاب موجّه في نظر ابن رشد إلى كافة المسلمين ولا شيء يدلّ على أنه للأولياء ومن له حجّة على أنه موجّه للأولياء فليدل بالبرهان «فمن احتجّ بهذه الآية فعليه البيان أنه أظهر في خطاب الأولياء منه في أولي الأمر»(82).

الحجّـــة الثالثـــة :

يعتبر بعضهم أن الخطاب في قوله تعالى «ولا تُنكِحوا المشركين حتى يؤمنوا»، لمّا كان عاما فإنه يشمل أولي الأمر والأولياء، كذلك يعني أن الولاية شرط من شروط صحّة النكاح ويرى ابن رشد أنه لا معنى للعموم هنا نظرا لأن فحوى الخطاب هو منع بالشرع وبما أنه مأمور بالمنع شرعا فلا يمكنه أن تكون له «ولاية خاصة في الإذن»(83).

الحجّـــة الرابعـــة :

إذا اعتبرنا أن الخطاب مجمل وموجّه للأولياء فحسب فذلك غير صحيح. «لأنه ليس فيه ذكر أصناف الأولياء ولا صفاتهم ولا مراتبهم»(84) بالإضافة إلى أن المجمل لا يصحّ العمل به(85).

ويتخلّص بعد كل هذه الحجج إلى الاستشهاد بالتاريخ وبأصل هام من أصول تفكيره الفقهي وهو أن البيان لا يجوز تأخيره لأن هذا مما تعمّ به البلوى : «والبيان لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة ولو كان في هذا كلّه

شرع معروف لنقل تواتر أو قريبا من التواتر لأن هذا مما تعمّ به البلوى ومعلوم أنه كان في المدينة من لا ولي له ولم ينقل عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يعقد أنكحتهم ولا ينصب لذلك من يعقدها»(86).

النتيجة النهائية :

يعدّل ابن رشد الموقف السائد من شرط الولاية في النكاح وينفيه تماما ويرى أن القول في الشرط مردّه إلى سوء استثمار الفقهاء للنصّ القرآني «ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا». ويرى أن المقصود هو تحريم نكاح المشركين والمشركات لا غير(87).

وإنّه سيعتمد نفس الطريقة التي سلكها مع الأدلة القرآنية أثناء نقده للأحكام المستمدة من الأحاديث وخاصة حديث عائشة وأشهر ما احتجّ به هؤلاء من الاحاديث ما رواه الزهري عن عائشة قالت : «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أيّما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل ثلاث مرات وإن دخل بها فالمهر له بما أصاب منها فإن اشتجروا فالسلطان ولي من لا ولي له»(88).

يقول ابن رشد «وأما حديث عائشة فهو حديث مختلف في وجوب العمل به والأظهر أن ما لا يتّفق على صحته أنه ليس يجب العمل به وأيضا فإن سلمنا بصحّة الحديث فليس فيه إلا اشتراط الولي لمن لها ولي وإن سلمنا أنه عام في كل امرأة فليس فيه أن المرأة لا تعقد على نفسها أعني أن لا تكون هي التي تلي العقد بل الأظهر منه انه إن أذن الولي لها جازى لها أن تعقد على نفسها دون أن تشترط في صحّة النكاح اشهاد الولي معها»(89). ويقول أيضا «... ظاهر الآية والله أعلم أن لها أن تعقد النكاح وللأولياء الفسخ إذا لم يكن بالمعروف وهو الظاهر من الشرع إلا أن هذا لم يقل به أحد(90).

لئن كانت هناك مواقف فقهية طريفة لابن رشد فإن ما يجلب الانتباه فيها، هو خضوعها بصفة دقيقة ومنظمة لعقيدة فكرية ومنهج واضحين وإنها على قلّتها تبرز ابن رشد الأصولي والفقيه والمفكر والمصنف في نفس الوقت لأنه من خلال عرض الفقه الخلافي وتصنيفه بثّ مواقفه الذاتية الهامة دون أن يشعر القارئ بأن «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» هو كتاب إفتاء حقيقي. ولعلّ الشيء الهام ايضا هو تعامله مع كلّ الفقهاء بطريقة موحّدة وبعقلية استكشافية نقدية دون أن يفضّل مذهبا على آخر. والأهم من كل ذلك هو العودة إلى المصادر الأولى للتشريع والتعامل معها بصفة مباشرة حتى لكأنه لا يوجد تراث فقهي ولا توجد فجوة زمانية هائلة بين عصره وعصر النبوة(91).

إن التمسّك بالتراث الفقهي من جهة وإلغائه من جهة أخرى، يؤدي بنا إلى طرح مشكليّة هامة، هي مدى المحافظة والتجديد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ومدى اجتهاد ابن رشد وتقليده.

---

(1) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 322 «وروي عن عائشة انها قالت نزلت فعدة من أيام أخر» - متتابعات : فسقطت متتابعات. - البقرة 184.
نفس المصدر ج I ص 324 «وسبب اختلافهم في القراءة التي ذكرت أعني قراءة من قرأ وعلى الذين يطوقونه فدية فمن أوجب القراءة التي لم تثبت في المصحف - البقرة 183.
(2) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 87
(3) نفس المصدر ج. I ص 406.
(4) نفس المصدر ج II ص 464 يقول في معرض الحديث عن جدّه الذي استعمل القياس في مسألة فقهية... «فأفتى هو رحمه الله... على القياس فشنّع أهل زمانه ذلك عليه لما كانوا عليه من شدة التقليد... انظر أيضا ج II ص 446 «ونحن نروم إن شاء الله بعد فراغنا من هذا الكتاب أن نضع في مذهب مالك كتابا جامعا لأصول مذهبه.

(5) أبو الوليد بن رشد «بداية لمجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 512.
(6) نفس المصدر ج. II ص 320.
(7) نفس المصدر ج. I ص 317.
(8) نفس المصدر ج. I ص 171.
(9) نفس المصدر ج. II ص 4 4.
(10) إن مقارنته بين المذاهب لا تراعي تاريخانيتها. فهو يضع في نفس المرتبة آراء الخلفاء والصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار المشهورين دون تمييز مكاني وزماني بينهم.
انظر على سبيل المثال «بداية المجتهد ونهاية المقتصد». ج II ص 516 ـ مسألة قطع يد العبد الآبق. ابن عباس وعثمان وعمر بن عبد العزيز الخوارج وطائفة من المتكلمين.
ج II ص 502 عدد الإقرار الذي يجب به الحدّ من الزنا، مالك والشافعي ـ داود وأبو ثور والطبري ـ أبو حنيفة وابن أبي ليلى.
ـ مسألة الاختلاف في ديات الشجاع. مالك والليث ابن سعد، وسعيد ابن المسيّب، وعروة ابن الزبير، وزيد ابن ثابت وعمر بن عبد العزيز وابن مسعود وعثمان وشريح وعلي وأبو حنيفة، والثوري والشافعي.
ج II ص 400 ميراث الجدّ. ابن عباس وأبو بكر وأبو حنيفة وأبو ثور والمزني وابن شريح وداود ـ علي ابن أبي طالب وزيد ابن ثابت وابن مسعود
ـ مسألة: متى يسجد المأموم إذا فاته مع الإمام بعض الصلاة. عطاء والحسن والنخعي والشعبي و حمد وأبو ثور ـ ابن سيرين وإسحاق ومالك والليث والأوزاعي والشافعي.
(11) إن أبوابا عديدة من الفقه كنا ننتظر من ابن رشد أن يربطها بظروف عصره الخاصة، وبآرائه السياسية والفلسفية ولكننا لاحظنا أنه يثير تلك المشكليات في نطاق المنظور الشرعي العام دون أن يربط ذلك بعصره، ويتجلّى ذلك خاصة في المحاور التالية:
ـ الجهاد: علاقة المسلمين بغيرهم في المجتمع الأندلسي.
ـ القضاء: دور القاضي في المجتمع الأندلسي.
ـ الأطعمة والأشربة: علاقة المسلمين بغيرهم من الملل.
ـ الجنايات والقصاص: مدى تأثير الحضارة الأندلسية في الأحكام.
ـ الحجّ: موقف الأندلسيين من الحجّ، وتأثير بُعد المكان، وصراع المسلمين مع النصارى، في فهم هذا الركن الإسلامي.

(12) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 19. «والأسد في هذه المسألة مالك».
نفس المصدر ج II ص 216 ـ ومالك في هذه المسألة أفقه من الجميع.
نفس المصدر ج II ص 329 فمالك رحمه الله أقوى في هذه المسألة.
(13) نفس المصدر ج II ص 243 «وأما اذا باع الرجل سلعته مرابحة ثم أقام البيّنة أن ثمنها أكثر مما ذكره وأنه وهم في ذلك. وهي قائمة؛ فقال الشافعي لا يسمع من تلك البينة لأنه كذبها وقال مالك يسمع منها ويجبر المبتاع على ذلك الثمن وهذا بعيد لأنه بيع آخر.
(14) نفس المصدر ج. I ص 321 «كتاب الصوم» وقال قوم إذا أغمي عليه بعد مضي أكثر النهار أجزأه وإذا أغمي عليه في أول النهار قضيه وهو مذهب مالك وهذا كله فيه ضعف فإن الاغماء والجنون صفة يرتفع بها التكليف وبخاصة الجنون وإذا ارتفع التكليف لم يوصف بمفطر ولا صائم.
(15) نفس المصدر ج. I ص 307. وشذّ مالك فقال من أفطر وقد رأى الهلال وحده فعليه القضاء والكفارة.
(16) نفس المصدر ج. I ص 59. «ومالك رضي الله عنه اعتبر عدد الأيام فقط في الحائض التي تشك في الاستحاضة ولم يعتبرها في المستحاضة التي تشكّ في الحيض... والنص إنما جاء في المستحاضة التي تشك في الحيض فاعتبر الحكم في الفرع ولم يعتبره في الأصل وهذا غريب.
(17) نفس المصدر ج. II ص 230. من «بداية المجتهد...».
(18) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 87.
(19) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 243.
(20) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 88. وتفصيل مذهب أبي حنيفة أن النجاسات عنده تنقسم إلى مغلظة ومخفّفة (وتقسيمه إياها إلى مغلظة ومخفّفة حسن جدا).
ـ ج I ص 153 وأما أبو حنيفة فإنّه قال إن الصلاة الثانية تكون له نفلا، فإذا أعاد العصر يكون قد تنفل بعد العصر وقد جاء النهي عن ذلك فخصص العصر بهذا القياس والمغرب بأنها وتر والوتر لا يعاد وهذا قياس جيّد.
ـ ج II ص 130 سفك الدماء بالنكول يردّه أبو حنيفة ويتبع الأصل : قاعدة الدماء مبناها في الشرع على انها لا تراق إلا بالبيّنة العادلة.
(21) ج. II ص 501. «ومنها ما يراه أبو حنيفة من درء الحدّ عن واطئ المستأجرة والجمهور خلاف ذلك وقوله في ذلك ضعيف ومرغوب عنه وكأنه رأى أن هذه المنفعة أشبهت سائر المنافع التي استأجرها عليها.

ـ ج II ص 470 كتاب القصاص «إن أبا حنيفة يعتبر الآلة حتى يقول إن القاتل بالمثقل لا يقتل وهو شذوذ منه.
ـ انظر على سبيل المثال، أيضا الجزء II ص 438 و431.

(22) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 459. وقال الشافعي شبه العمد ما كان عمدا في الضرب خطأ في القتل أي ما كان ضربا لم يقصد به القتل فتولد عنه القتل والخطأ ما كان خطأ فيهما جميعا والعمد ما كان عمدا فيهما جميعا وهو حسن.
ـ أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 83 ـ ووهن الشافعي هذا المفهوم من الحديث وهذا أقوى كما ترى لأنه إذا ارتفع السبب ارتفع المسبّب.

(23) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 78 «وقد حمل الشافعي تسليمه أن وجود الماء يرفع هذه الطهارة إذ قال أن التيمم ليس رافعا للحدث... وإنما هو مبيح للصلاة فقط مع بقاء الحدث وهذا لا معنى له فإن الله سمّاه طهارة.
ـ أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 36. والشافعي محتج بأن المراد به المخرج لا الخارج.
ـ أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 92. «واضطرت الشافعية إلى أن تثبت أن في الماء قوة شرعية في رفع احكام النجاسات ليست في غيره وإن استوى مع سائر الأشياء في إزالة العين وأن المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء لا ذهاب عين النجاسة بل قد يذهب العين ويبقى الحكم فباعدوا المقصد. وقد كانوا اتفقوا قبل مع الحنفيين أن طهارة النجاسة طهارة حكمية أعني شرعية... وإنما يلجأ الفقيه إلى أن يقول عبادة إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم.

(24) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 25. «وقول ابن الحكم والظاهرية هو أقرب إلى المعتاد والحكم».

(25) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 94. «وهذه الطريقة التي قلناها هي طريقة أبي محمد ابن حزم الاندلسي وهي طريقة جيدة مبنية على أصول أهل الكلام الفقهي وهو راجع إلى أنه لا يرتفع بالشك ما ثبت بالدليل الشرعي.
ـ أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 134.
«وأما أبو حامد فانتصر لهذا بأن قال إنه أيضا لو كانت من غيرالقرآن (بسم الله الرحمان الرحيم) لوجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يبيّن

ذلك وهذا كله تخبّط وشيء غير مفهوم فإنه كيف يجوز في الآية الواحدة أن يقال فيها أنها من القرآن في موضع وأنها ليست من القرآن في موضع آخر».

ـ انظر بالنسبة إلى الاعلام الآتي ذكرهم المراجع التالية:

ـ محمد بن حزم (ت. 1063/456) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 94.

ـ الحسن البصري (ت. 728/110) نفس المصدر ج I ص 125 ـ ج II ص 536.

ـ أبو بكر الطرطوشي (ت. 1126/520) نفس المصدر ج II ص 230.

ـ محمد بن جرير الطبري (ت. 922/390) ج I ص 88.

(26) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج I ص 98.

(27) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 130.

(28) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 304.

(29) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 156.

(30) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 513.

(31) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 437.

(32) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 265.

(33) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 537.

(34) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 424.

(35) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 422.

(36) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 42.

(37) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 542.

(38) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 277.

(39) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II ص 489.

(40) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج II كتاب النكاح.

(41) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I كتاب أحكام الميّت.

(42) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 385 ـ 387 ـ 523 ـ 521 ـ 86 ـ 92 ـ 106 ـ 109 ـ 52 ـ 62.

(43) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 401.

(44) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 401.

(45) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 276.

(46) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 37. انظر ايضا في نفس المجال موقفه من العشر هل هي حقّ الأرض أم حق الأرض والزرع معا.

(47) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 171 «ودين الله يسر».

(48) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 65 - كتاب الطلاق هل الحكم في البينونة للطلقة الثالثة «وقد كان الجمهور غلبوا حكم التغليظ في الطلاق سدا للذريعة ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود في ذلك أعني في قوله تعالى: «لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا» صورة الطلاق الآية 65.

(49) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 384 - «والشارع عليه الصلاة والسلام إنما بعث ليتمّ محاسن الأخلاق».

(50) نفس المصدر ج. II ص 384.

(51) نفس المصدر ج. II ص 384.

(52) نفس المصدر ج. II ص 384.

(53) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 182 وج I ص 513. «ولا يدرك الفرق بينهما إلا بالذوق العقلي كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون».

(54) نفس المصدر ج I ص 513.

(55) نفس المصدر ج I ص 513 انظر نفس السياق موقفه من الرجوع في الهبة.

(56) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 56.

(57) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 56.

(58) انظر نفس المجال كتاب الصوم ج. I ص 312 - ومن ذهب إلى أنه يجب الإمساك قبل الفجر فعلى الاحتياط وسدّ الذريعة وهو أروع القولين.

(59) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 56.

(60) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 517. «قالوا وقد خالف ابن عمر في قيمة المجن من الصحابة كثير ممن رأى القطع بالمجن كابن عباس وغيره... قالوا: إذا وجد الخلاف في ثمن المجني وجب ألا تقطع اليد إلا بيقين وهذا الذي قالوه هو كلام حسن».

(61) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 129. «وقال أبو حنيفة إذا نكلت (الزوجة) وجب عليها الحبس حتى تلاعن وحجّته قوله عليه الصلاة والسلام «لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث: زنا بعد إحصان أو كفر بعد إيمان أو قتل نفس بغير نفس» وأيضا فإنّ سفك الدم بالنكول حكم تردّه الأصول فإنه إذا كان كثير من الفقهاء لا يوجبون غرم المال بالنكول فكان

بالأحرى أن لا يجب بذلك سفك الدماء. وبالجملة فقاعدة الدماء مبناها في الشرع على انها لا تراق إلا بالبيّنة العادلة أو بالاعتراف...

(62) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 18.

(63) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 18.

(64) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 98.

(65) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 307.

(66) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 306.

(67) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 310.

(68) عرفت الأندلس مصنفات عديدة في مجال الجدل العقائدي والردود على النصارى انظر مقدمة : الاستاذ عبد المجيد الشرفي لمقامع الصّلبان ص 5.

(69) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I كتاب الحج ص 345.

(70) نفس المصدر ج. I ص 111.

(71) نفس المصدر ج. I ص 127.

(72) نفس المصدر كتاب الأقضية.

(73) نفس المصدر كتاب الزكاة.

(74) نفس المصدر كتاب النكاح.

(75) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 489.

(76) سورة المائدة 5/5.

(77) سورة المائدة 3/5.

(78) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 424. «إباحة الغزو للنساء وتحديد نصيبهن من الغنيمة «فمن شبههن بالرجال أوجب لهن نصيبا في الغنيمة ومن رآهن ناقصات عن الرجال في هذا المعنى إما لم يوجب لهن شيئا وإما أوجب لهن دون حظ الغانمين وهو الإرضاخ والأولى اتّباع الأثر في شهادة المرأة » الاجماع منعقد على أنه لا تقبل شهادة المرأة الواحدة..»

- إمامة المرأة.

(79) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 9.

(80) البقرة 2 ـ 229.

(81) البقرة 2 ـ 221.

(82) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 11.

(83) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 11.

(84) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 11.

(85) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 11.

(86) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 11.
(87) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 12.
(88) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 10.
(89) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 12.
(90) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 549.
(91) انظر موقفه من شرط صحة الولاية في النكاح.

الاجتهاد والتقليد لدى ابن رشد
أو مشكليّة المحافظة والتجديد
في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»

ـ «فإنّ هذا الكتاب إنّما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد»(1).

ـ «بيد أنّ في قوّة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدّم فعلِم من اللغة العربية وعلِم من أصول الفقه ما يكفيه من ذلك»(2).

ـ «وأما المسائل المسكوت عنها... المختلف فيها بين فقهاء الأمصار لكن نذكر منها أشهرها لتكون كالقانون للمجتهد النظّار»(3).

لئن كانت مشكلية المحافظة والتجديد موضوعا برّاقا يستهوي كلّ الدارسين فيدرجونها ضمن محاور بحوثهم الرئيسية فإنّ دراسة المشكليّة بالنسبة إلى تفكير ابن رشد الفقهي أمر ضروري ويستمدّ شرعيته من عدة مبرّرات.

1 ـ في عنوان الكتاب وقع التصريح بالتّقليد والتّجديد في نفس الوقت، بالاقتصاد والاجتهاد وبالعلاقة التي تربط المقلّد والمجتهد بالكتاب فهو من هذه الناحية سيؤدي وظيفتين متكاملتين وإن بدتا متناقضتين، محورهما المحافظة والتجديد.

2 ـ المبرّر الثاني مرتبط بابن رشد نفسه فالرجل ذو تكوين عقلاني صارم وهو مشهور بمنهجيته ومن المنتظر بداهة أو ما قبليا، أن يحمل لواء الاجتهاد وأن ينقطع معرفيًا عن أهمّ مراكز الثقل في الفقه، وعلى هذا الأساس فالبحث في مشدّليّة المحافظة والتجديد لدى ابن رشد يكون له مغزى عميق، ويمكّن من استجلاء جزء أساسي من تفكيره.

وبديهي أن ابن رشد لم يتعرض للاجتهاد ولقضاياه إلا من خلال مشغله الرئيسي وهو البحث في الخلافيات. ومن هنا فإنه لن يتعرض للاجتهاد بصفة عامة، وإنما من خلال مقارنته للعلل والقرائن التي أوجبت الخلاف بين المذاهب. وانطلاقا من كلّ هذا، يمكننا أن نتساءل عن مفهوم الاجتهاد وشروطه ومجاله لدى ابن رشد، وإلى أيّ مدى كان متمسكا بالتّراث وبمنطلقاته وبأسلوبه ؟ وهل أسّس منهجا أو منحى خاصا به في تأويل النّصوص ؟ وهل كان متفاعلا مع التراث أو مع مشاغل عصره أم سلك طريقا معبّدة وسنة معهودة ؟ بإيجاز هل استنفد كلّ الوسع والجهد في استكناه الأحكام واستثمار النّصوص ؟ أم ارتكز على التّراث الخلافي واكتفى بما هو موجود. وكما بيّنا في الفصل الأول أن ابن رشد لم يقتصر إلا على المنطوق غاية وهدفا. فلا شكّ أن هذا الاهتمام مرتبط بمفهومه للاجتهاد.

مدلول الاقتصار على المنطوق به في الشرع وعلاقته بمفهوم الاجتهاد لدى ابن رشد :

إنّ تركيز الاهتمام على المنطوق به في الشرع أو المتعلّق به تعلّقا قريبا(4) معناه في الحقيقة إهمال المسائل المسكوت عنها والمسكوت عنه «معناه أنه ليس فيه حدّ مشروع بالقول»(5) وليس فيه «توقيت شرعيّ»(6) «ولا حدّ منصوص عليه»(7) وإنما هو اجتهادي «يقول أثناء حديثه عن الجزية» واختلفوا في أصناف من هؤلاء : منها في المجنون وفي المقعد ومنها

في الشيخ ومنها في أهل الصوامع ومنها في الفقير هل يتبع بها دينا حتى أيسر أم لا وكلّ هذه مسائل اجتهادية ليس فيها توقيت شرعيّ(8) وانطلاقا من هذا الاختيار العازل لغير المنطوق به والمهمل لكل المسائل المفتقرة إلى دليل يضيق نطاق الاجتهاد ولا يشمل إلا الأحكام الشرعية المستندة إلى أدلة بخلاف مجال الاجتهاد العادي إذ المُجتَهدُ فيه حسب عموم الفقهاء هو كل حكم ليس فيه دليل قطعيّ(9) ومتعلق بالمسائل الظنّية من الفقهيات التي لا نصّ فيها(10) وإذا كان ابن رشد لم يهتم في كتابه وبدرجة أولى بما ينبغي الاجتهاد فيه فلا شك أن ذلك يعود إلى موقفه من الاجتهاد.

مفهوم الاجتهاد :

مادام ابن رشد لم يهتم إلا بالمسائل الخلافية ذات الدليل، فإنه بهذا العمل قد جعل استنفاد الطاقة في طلب حكم النّوازل واستفرا غ الجهد في استخراج الأحكام الشرعية مجرّد عمل مقارني بين أسباب الخلاف وبحث عنها وسرد دقيق للاستنباطات المختلفة. والفقيه المجتهد هو الذي يتابع العلل في كلّ حكم، ويقف على التّعليل الأنسب، ويربط الأسباب بالمسبّبات في نطاق هيكليّة دقيقة، ويضبط لنفسه من خلال كل ذلك موقفه الخاص بالاعتماد على المقارنات المقامة، مادامت تتوفر فيه مقتضيات الاجتهاد ومتطلباته. وعلى هذا الأساس ضبط ابن رشد في بدايته شروطا ، فما هي شروط الاجتهاد وما هي سبُله ؟

شروط المجتهد وسبُل الاجتهاد :

لا يشذّ ابن رشد في هذه النقطة عن غيره من الفقهاء ولئن لم يتعرض في كتابه لصفات المجتهد الخلقية مثل العدالة(11) فإنه قد حصر العناصر الأساسية في علم النحو واللغة وأصول الفقه «فإن هذا الكتاب إنما وضعناه ليبلغ به المجتهد في هذه الصناعة رتبة الاجتهاد إذا حصل ما يجب

أن يحصل قبله من القدر الكافي له في علم النحو واللغة وصناعة أصول الفقه»(12) «بيد أن في قوة هذا الكتاب أن يبلغ به الإنسان كما قلنا رتبة الاجتهاد إذا تقدّم فعلم من اللغة العربيّة وعلم من أصول الفقه ما يكفيه من ذلك»(13).

وليس من الضروري، حسب ما ضبط، أن يكون المجتهد فيلسوفا أو كلاميا أو أصوليا بل يمكن لكل مسلم، من خلال معرفة قوانين اللغة العربية وأصول الفقه بصفة جملية، ولكن معمّقة، أن يجتهد في فهم الشريعة وأن يتعامل مع النصوص الدينية تعاملا مباشرا دون أن يكون بالضرورة تحت رحمة مفكّر عنه بالنّيابة. وفي الحقيقة فإنّ هذه النظرة تنسجم مع البنية الفكريّة التي بها واجه ابن رشد تفكيك النّص الديني والتي تجعل المسلم مهما كانت درجة ثقافته متعاملا مع الشّريعة تعاملا مباشرا. وإذا كانت هذه هي شروط الاجتهاد. فكيف يمكن لدارس علم الخلاف من خلال بداية المجتهد أن يبلغ رتبة الاجتهاد ؟

سبل الاجتهاد

إن اقتصار ابن رشد على الأصول الضابطة لفروع الشّريعة المنطوق بها لم يكن مجانيا فهو من ناحية يسعى إلى تجاوز دراسة المسائل الفقهية مسألة مسألة، إلى دراسة الفقه بصفة هيكلية كليّة كما أنّه يروم من خلال كل ذلك تكوين ملكة التمييز بين العلل التي أوجبت الخلاف بين المذاهب. وهذه الملكة إذا ما حصلت تمكّن القارئ من التعمّق في نطاق المذهب الواحد وتقَصّي أصوله. وبالتالي تسمح له بإيراد الأجوبة لكل مسألة «حسب أصول الفقيه الذي يفتي على مذهبه»(14) فمن خلال فهم أسباب الخلاف، ومعرفة المنهجيات المتّبعة لدى الفقهاء في استثمار النصوص واستنباط الأحكام الشّرعية ومن خلال تقييم مختلف الآراء في القضية الواحدة يمكن للقارئ أن يجتهد في إيجاد موقف خاص به هو ثمرة مقارنة بين آراء غيره. كما أنه

ثمرة ملكة تمييزية حصلت من خلال معرفة مذاهب الآخرين. وتمكّنه أيضا أن يضع لكل مسألة حلاً خاصا بها كصانع الخفاف الحاذق لمهنته والمتمكّن بأصولها »(15) والقادر على امتلاك سرّ المهنة وأصولها.

وقد كان لهذا التصور انعكاس في ضبط المنحى الاجتهاديّ لدى ابن رشد.

خصائص المنحى الاجتهاديّ لدى ابن رشد

يلاحظ الدارس أن خصائص المنهجيّة الاجتهادية عند أغلب الفقهاء المسلمين قد تمحورت حول قطبين رئيسيين هما المحافظة والتجديد أو التقليد والجنوح إلى تحكيم الرأي في استنباط الأحكام الشرعية حتى ان البعض قد سوّى بين الاجتهاد والقياس، «فما القياس أهو الاجتهاد أم هما مفترقان ؟ قلت هما إسمان لمعنى واحد (قال) وما جماعهما قلت كلّ ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة وعليه إذا كان فيه بعينه حكم اتباعه وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدّلالة على سبيل الحق فيه بالاجتهاد. والاجتهاد القياس»(16) والبعض الآخر جعل الفقه نظاما عقلانيا من ركائزه الولوع بالتّقدير والفرض العقلاني ومن دعائمه التثبت والاحتياط في الأخذ بأحاديث الرسول والتضييق في الأخذ بالآثار(17) والبعض الآخر جعل الفقه مرتبطا بعمل أهل المدينة مرتكزا على الأثر ومستندا إلى اعتبار المصالح المرسلة سدّا للذرائع وجلبا للمنافع ودرءا للأضرار مثل مالك بن أنس. ولئن كان قصد ابن رشد في بداية المجتهد هو إبراز أسباب الخلاف فإنه من اليسير مع ذلك أن نحدّد مَنْحَاهُ الاجتهاديّ فما هي الخطوط العامّة لذلك ؟

لابدّ من الإشارة بدءا إلى أصلين منهجيّين أساسيين في فقه ابن رشد أولهما هاجس البحث عن الدليل الشرعيّ باعتباره منطلقا لقبول البحث في مسألة ما، وشرط الاهتماد بها، وأساس التقدم في تحليلها وثانيهما

إثارة القضايا في نطاق النهجية المقارنيّة بين المذاهب. ويمكن حصر أصول منحاه الاجتهادي في المحاور التالية :

- الالتزام بالنّص، كتابا وأثرا، والتقيّد به.
- اعتبار السّماع السّنة مكمّلين للقرآن ومفسّرين للشّرع، وأصلين هامّين من أصول التشريع
- تضييق حدود القياس أكثر ما يمكن والتّلويح بإنكاره أصلا من أصول استكناه النصوص الدينية وتقرير الأحكام الشرعية.
- عدم اعتبار الإجماع أصلا مستقلا بذاته والتقليل من الاستشهاد به «وأما الإجماع فهو مستند إلى أحد هذه الطرق الأربعة... وليس الإجماع أصلا مستقلا بذاته... لأنه لو كان كذلك لكان يقتضي إثبات شرع زائد بعد النبيّ صلى الله عليه وسلم إذْ كان لاَ يرجع إلى أصل من الأصول المشروعة»(18).
- الاقتصار على المعاني الواضحة الظاهرة وعدم التوغل في العقلنة.
- تلافي الاحتمال والظّنّ في تقرير الأحكام والاعتماد على البيّن الثابت من النّصوص والأدلة.
- عدم الالتجاء إلى الرّأي الخاص والتّضييق من حرّية الاجتهاد كلّما توفّرت الأدلّة الشرعيّة. لذلك يرى ابن رشد أن حرّية القاضي في الإفتاء والاجتهاد ينبغي تضييقها. . «وقال قوم : يُردّ (حكم القاضي) إذا كان حكما بقياس وهناك سماع من كتاب أو سنة تخالف القياس وهو الأعدل إلاّ أن يكون القياس تشهد له الأصول والكتاب محتمل والسّنة غير متواترة(19).
- الاعتماد على الواقع التاريخي في تقرير الأحكام الشرعية لا سيّما إذا عاضد كنه الشريعة؛ مع العلم أن المقصود بالواقع التاريخي ما كان موجودا زمن الرسول والصحابة(20).
- الإقرار بالذوق العقلي «وبذوق المجتهد» في اختيار الأحكام الفقهية لبعض المسائل ذات الحجج المتساوية في القوة، والمتناقضة في نفس الوقت كتحليل الخمر وتحريمها.

ـ مجاراة الثقافة الفقهية السنّية عموما، وإعطاء اعتبار هامشي للثقافة الفقهية غير السنّية وخاصة مذاهب الشّيعة والخوارج.

إنّ ضبطنا لخصائص المنحى الاجتهاديّ لدى ابن رشد، ولمفهومه للاجتهاد ولمجالاته يؤدي بنا حتما إلى إثارة القضية التي نعتبرها هامة وهي مدى تجديده في فقهه ومدى محافظته. فما المقصود بمشكليّة المحافظة والتّجديد ؟ وإلى أيّ مدى كان ابن رشد محافظا أو مجدّدا في فقهه ؟

المحافظة والتّجديد في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»

إنّنا نعني بالمحافظة إرادة الانسياق مع القديم ورفض فهم الواقع فهما جديدا وعدم التقيد بالمتغيّرات التي تحدث والتّمسك بالتّراث للاحتجاج به والاعتماد عليه في مجابهة الفكر الجديد ومحاصرته بالاعتماد على السّنن الثقافيّة في حين أن التّجديد هو السّعي إلى الخروج عن السنّة الثقافية المنغلقة والانقطاع عنها بسلوك منهجية مغايرة تماما لمنهجية المحافظة مع رؤية تقرّ بالتغيير وتؤمن بحيوية الفكر، وتنوّعه وثرائه في نطاق علاقاته الجدليّة مع الواقع.

ولئن لم يكن ابن رشد مجدّدا في البداية فهو كذلك ليس محافظا وإنما هو في الحقيقة متأرجح بين التّراث الفقهي السنّيّ وبين قناعاته الفكرية المميّزة من ناحية أخرى وعلى قلة آرائه الفردية رغم طرافتها(21) وصمته الكثير في إقرار الأحكام عندما يوجد خلاف(22) فإنّه يتميّز في الحقيقة بتنظيم رياضي للمسائل وبتخطيط واضح وبحيويّة فكريّة ودقّة علميّة في ضبط الحجج وفهمها، والربط بينها ومحاولة تنظيرها وتسخيرها لتكوّن نظاما فكريا يمكّن من الاجتهاد. وبما أن إرادة التجديد والخروج عن المعهود تتجلّى خاصة في مناقشة المسائل التي لا نصّ فيها والتي لا تستند إلى

أشباه ونظائر تاريخية فإنّ ابن رشد، عندما تتوفر هذه المعطيات، يترك العنان لحريّةالتفكير ويتميّز عن جميع الفقهاء.

غير أن المثير للحيرة حقًا هو أنه بقدر ما تكون إرادة التجديد والتغيير واضحة، تكون كذلك إرادة المحافظة على أهمّ المسائل الفقهيّة، بل أنّ المحافظة تجد تبريرا في نظريته المعرفية التي تقرّ بأولويّة السّماع على القياس، والظّاهر على الباطن وبأهميّة المنقول في بناء صرح الثّقافة الدينية والحكْميّة في نفس الوقت وبضرورة اتباع السلف، وإنه لَتُوجد في بداية المجتهد كتب كاملة يتوارى فيها ابن رشد العقلانيّ ليصبح مجرّد مصنّف ناقل للتّراث من خلال كتب الفقه السنّيّة دون نقد(23) وبدون أن يربط تلك المسائل بظروف عصره وبمقتضياته. ومن العبث أن يبحث الباحث عن نظريّات رشديّة كان من الضروري أن تتميّز بسمات المجتمع الأندلسي مثل وظيفة القاضي أو أهمية الجهاد في المجتمع الإسلاميّ الأندلسيّ في القرن السادس الهجريّ أو نظارة المجتمع الأندلسيّ إلى القضايا الاقتصادية الاجتماعية مثل البيع والصّرف وتكوين الشركات والتفليس والصّلح وعلاقة الزّكاة بالتّركيبة الاجتماعية. ولعلّ البروز النّاصع والقوي في بعض المسائل والاختفاء الطويل في بعض المسائل الأخرى مقصود من ابن رشد ذلك أنه لم يناقش القضايا الحساسة في عصره المرتبطة خاصة بالعبادات والعقيدة. وإنّما حدّد رأيه في قضايا لا تشغل بإلحاح ضمير عصره ومجتمعه وإن كانت ذات أهمية في تاريخ الفكر العربيّ مثل حرّية زواج المرأة بلا وليّ أو أولوية الجدّ على العمّ في الميراث أو تحريم جنس المسكر من الخمر.

لقد أراد أن يُخفي وراء موجات المحافظة حينا والتّجديد حينا آخر مواقف فردية أخرى لم يرغب في التصريح بها، أو أن السنّة الثقافية في عصره لم تمكنّه من ذلك وهو ما جعله يقدّم كتابه على أساس أنّه جذاذات أو مذكّرات فقهية تعتمد الذاكرة لا التحقيق والبحث.

ومهما يكن من أمر فإن خصائص المنحى الاجتهادي لدى ابن رشد لا تخرج عن أسلوب الاجتهاد السنّيّ السلفيّ كما أنه لا صلة لها البتّة بالمذاهب غير السنيّة... وهي عموما لا تخرج عن مقومات الاجتهاد في عصره المتّسم بالمحافظة. وما يمكن إقراره هو أن ابن رشد كان وفيّا لقناعاته العقلانية ولمبادئه في البحث اكثر مما كان مرتبطا بمدرسة فقهية دون أخرى. كما أنه، في بعض المواقف القليلة من حيث العدد والعميقة من حيث المدلول، قد رفض كل القراءات السائدة للنصوص القرآنية والآثار وقرأها قراءة فردية مميّزة حتّى أن الدارس يتساءل عن أسباب اتّباع الفقهاء المسلمين لقراءات يبدو جليّا أنها أسقطت على النصوص دون أن تستنتج منها مباشرة. وأن ابن رشد بهذا السلوك المتبع ليذكرنا بمعنى الاجتهاد في عصور النشأة الأولى قبل ان تثار شروط الاجتهاد وتضبط ملامح المجتهد كما أنه يذكّرنا بمحمد بن تومرت وبنوع من الفقهاء الذين جاؤوا بعده، وعادوا مباشرة إلى المنابع فاتحين بذلك باب الاجتهاد أمثال ابن تيمية (ت. 728 / 1328) ولعلّه بهذا السلوك يكون مجدّدا مجتهدا مع سلفيته ومحافظته في آن واحد ذلك أن المهمّ ليس أن تكون آراء ابن رشد الفقهية هي نفس الآراء السائدة في التّراث الفقهي السنّي أو العكس وإنما المهمّ هو النقاش الذي أثاره في ذهن القارئ وشبه القطيعة التي أحدثها مع أهمّ المذاهب الفقهية حتى أن الدارس ليقتنع بأنها ليست إلا محاولات هامة ولكنها ليست نهائية. وإنّ ما يقدّمه ابن رشد في كتابه بطريقته الخاصة ما هو إلا إثارة لرغبة البحث وقدح لشرارة الاجتهاد لا غير، وهو ما جعله يعنون كتابه ببداية المجتهد ونهاية المقتصد.

ولئن سَعَى إلى ضبط قوانين الفقه الرّئيسية فإن تلك القوانين لتَغيب في الحقيقة، في زحمة الفروع وكثرتها. ويصعب على الدارس أن يظفر بمنهجية عامّة تمكّنه من إثارة جوهر المشكليات الفقهية برُمتّها انطلاقا من بداية المجتهد ذاته. ولذلك كان من الضروري أن يكون له تكوين نظريّ في كتب الأصول الأخرى، ليدرك خصائص ابن رشد الفقهية وليصل إلى

الغايات التي هدف إليها. ولئن كانت مقدمة الكتاب، على اكتنازها ودسامتها، تذكّرنا بمقدمة ابن خلدون (ت. 808 / 1406) وبأهميتها المنهجيّة فإنّها مع ذلك تفقد قيمتها أثناء الجزء التطبيقي من المؤلّف إذ يقلّ البحث في الأصول، لتثار فروع فقهية عديدة.

وعلى كلّ فإن روح البحث والاستكشاف في نطاق نظرة معرفيّة لا تقرّ بالثابت هي التي أكسبت البداية بُعدا تجديديا. وهذا البعد لا يتميّز به ابن رشد الفقيه فحسب، بل هو ظاهرة يُمكن ملاحظتها لدى مفكّرين اندلسيين عاشوا تقريبا نفس المدة الزمنية مثل ابن مضاء القرطبي (ت.592 / 1195) الفقيه اللغوي، فكما جمع ابن مضاء القرطبي في تفكيره بين المنقول والمعقول، فكذا الشأن بالنسبة إلى ابن رشد وكما قضى ابن مضاء القرطبيّ على قطب الرّحى في الدراسات اللغوية الكلاسيكية : نظرية العامل والعلل الثواني إيمانا منه بضرورة تبسيط النحو وتخليصه من العلل فكذا جعل ابن رشد مدلول الأثر الدّيني ليستمدّ معناه وحقيقته من المعاني الظاهرة البيّنة التي لا تحتاج إلى تأويل.

وانطلاقا مما تقرّر، فإن بداية المجتهد ونهاية المقتصد تبدو مرتبطة ببعض المحاولات التجديدية في عصره(24) كما أنها لا تخرج في جزء كبير منها عن الرؤى المعتمدة في إثارة المشكليّات الفقهيّة ولئن لم يكن لها إلا أثر هامشيّ وشبه منعدم في التّراث الفقهي فإن ذلك لا يعود لكون ابن رشد كان مقلّدا محافظا وإنما يعود إلى أن الكتاب يَندَرِجُ في نطاق سُنة تأليفية هي نفسها هامشية في الفقه : علم الخلاف، وإن البيئة الأندلسية قد اكتفت بفقهاء آخرين أمدّوها بما تحتاج إليه من فتوى.

لذلك لم يُهتم ببداية المجتهد... أضف إلى ذلك أن الإيحاءات التي حفّت بابن رشد في تاريخه وحياته،باعتباره مفكّرا متحررا وفيلسوفا مُحاصَرًا أحيانا، قد جعلت الاهتمام ينصبّ أكثر على إنتاجه

الفلسفي لا الفقهي وإن كانت الحكمة والشريعة في نظره حقلين معرفيّين يتراشحان باستمرار.

ولعلّ الأهداف التي سعى إلى تحقيقها في مؤلفاته هي التي جعلت المترجمين ينوّهون بالكتاب، والدارسين، قديما وحديثا، لا يهتمون به ذلك أن الغاية قد كان لها انعكاس على محتوى الكتاب وطريقته فالمحتوى عموما هو استيعاب للتّراث الفقهي ولأهم قضاياه والطريقة هي اتّباع لمنهج الفقه المتعارف بصفة نظامية... وهو ما جعل كتابه بداية للبعض، ونهاية للبعض الآخر، ولعلّ منزلة بين بين هي التي حكمت على ان يُعرف الكتاب دون أن يُدرس.

---

(1) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 219.
(2) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 446.
(3) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 171.
(4) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 4.
(5) نفس المصدر «كتاب الصوم» ج II ص 377.
(6) نفس المصدر ج II ص 436.
(7) نفس المصدر ج I ص 342.
(8) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 435.
(9) أبو حامد الغزالي «المستصفى في علم الاصول» ج II ص 354.
(10) أبو الحسن علي الامدي «الإحكام في أصول الأحكام» ص 163.
(11) أبو حامد الغزالي «المستصفى في علم الأصول ج II ص 350.
(12) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 218.
(13) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 446.
(14) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 446.
(15) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. II ص 218.
(16) أبو عبد الله محمد بن ادريس الشافعي : الرسالة ص 66.
(17) الوصف متعلّق بأبي حنيفة.
(18) أبو الوليد بن رشد «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 4.

(19) أبو الوليد بن رشد «بد ية المجتهد ونهاية المقتصد» ج. I ص 542.
(20) انظر موقفه من نكاح ا لمرأة بلا وليّ.
(21) انظر الفصل المتعلق بآ اء ابن رشد ص 105.
(22) انظر المسائل التالية ع ى سبيل المثال في بداية المجتهد ونهاية المقتصد
ج I ص 155 - إجـ زة الصلاة وراء الامام الفاسق.
- ج I ص 62 - موا فه من نكاح المتعة - 19 شهادة الفاسقين في انعقاد النكاح
- نكاح الوثنيات بملك اليمين - ج I ص 86 - طلاق السكران 92 ونكاح المحلّل
- ج I ص 16 - هل تنتقل الولاية الى السلطان في النكاح في غياب الولي الأقرب.
- ج I ص 457 - ن الذي يقاد منه الحدّ القاتل المباشر (المأمور) أم الآمر
- ج I ص 458 - هـ ل يجب القصاص على العمد ام شبه العمد
- ج I ص 178 - هـ ل يفسخ البيع إذا وقع وقت النداء
- ج I ص 131 - م هو السّفر الذي تقصر فيه الصلاة
- ج I ص 159 - هـ ل يجب على الإمام أن ينوي الامامة أم لا ؟
- ج I ص 156 - إ امة المرأة - 43 موقفه من تعدّد الزوجات
- ج II ص 460 - ل يقتل المؤمن بالكافر الذمّي
- ج I ص 109 - هـ ل يطلّق القاضي إذا أبى الزوج الفيء أو الطلاق أو يحبس حتّى يطلّق
- ج I ص 170 - هـ ل تتزوج العربية من الموالي.
(23) انظر خاصة الجزء I : ك اب بيع الخيار والمرابحة والاجارات والحجّ والصيام.
الجزء II - كتاب الو يعة - الوكالة - الصلح - الحجر - التفليس - الشفعة - الشركة - المساقاة.
(24) انظر ابن مضاء القرطبي : الردّ على النحاة.

الخـــاتـمـــة

لقد هدفنا في هذا العمل إلى استكناه خصائص المنهجيّة التي توخاها ابن رشد الفقيه في استنباطاته الفقهية، وفي نظرته إلى الأحكام الشرعيّة واستكشاف المصادرات المعرفية التي ارتكز عليها تفكيره، وضبط آرائه الفقهيّة وتحديد خصائص منحاه الاجتهادي، ثم حاولنا معرفة قيمة ذلك المجهود بالنسبة إلى عصره وإلى بقية عصور التفكير الإسلامي مقتصرين في عملنا أساسا على «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» الذي اكتنز أهمّ مقومات تفكيره، رغم أنه قدمه على أساس أنه جذاذات فقهية قوامها الذاكرة، وأنه مجرّد منطلق للمجتهد لا غير.

وإن هذه المدّونة الفقهية التي ألفها ابن رشد وهو يتأهّب لوضع مؤلفاته الفلسفية التي قامت عليها شهرته، قد اشتملت على عصارة مبادئه، وأهم أصوله الفكرية.

ومن العبث البحث عن تأثير الفلسفة في نظرته إلى الأحكام الشرعيّة مادام مؤلفه الفقهي قد ألف قبل وضع مؤلفاته الفلسفية. ومادام قد أقرّ الفصل بين الحكمة والشريعة من خلال الوصل المنهجي بينهما. لذلك عدلنا عن تساؤلنا الأوّلي في بحثنا : مدى تأثير الأساليب الفلسفية في أساليب البحث الفقهي. واقتنعنا بأنّ ابن رشد فقيه أساسا. وأن الفقه، قطب الرحى في ثقافته، هو الذي سيطبع فلسفته بطابع العقلانية الواقعيّة، وبوضوح المنهج ودقته، وإن كان الاعتقاد السائد أنّها ثمرة من ثمرات تفاعله مع الفلسفة اليونانية أساسا.

لقد رام ابن رشد في مؤلفه البحث عن الأصول الخلافية وسيلة لقراءة نقدية أصيلة للتّراث الفقهي في إطار نظرية معرفية تقرّ بتواصل حقلي الشّريعة والحكمة وانفصالهما في آن واحد، وبتلاقي المعقول والمنقول، والظاهر والباطن في الشرع. ورغم إيمانه العميق بأهمية العقل في البحث عن الدليل وقيمة التفكير المنطقي المركّز على الاستدلال فإنّه أقرّ بأنّ الخطاب الديني إنّما هو نوع نسيج إبلاغي مميّز، وأن أقومَ المناهج لاستنباط الأحكام الشرعيّة فيه هو اتّباع منهج خاص به، قِوامُه الجمع بين النقل والعقل مادام القول الديني على وفاق مستمر مع ما يقرّره العقل، والتمسك بالنصوص الصريحة وبالأدلّة المنطوق بها، والتمييز بين القياس العقلي والشّرعي، وتضييق نطاق استعماله إلى درجة توحي بهامشيته. وعدم اعتبار الاجماع أصلا مستقلا بذاته واتباع الظاهر من أفعال الرسول وإقراراته وألفاظه في إقرار الأحكام الشرعية دون تعمّق في التأويل قد يفضي بالمسلم إلى متاهات تبعده عن كنه الشريعة الإسلامية، وعن الأدلة الحقيقية في العقيدة الإسلامية. لذلك ألحّ ابن رشد في منهجه على ضرورة الملاءمة بين مستويات التنضيد الدلالي في النص الديني، وبين قرائه المسلمين. وركّز على ضرورة اعتبار هذا المبدإ المنهجي في كل قراءة تدّعي لنفسها الاستجابة لمقتضيات النظر الشّرعي.

... ولكن رغم هذه الحيوية الفكرية، والوضوح المنهجي فإنّه قد ظلّ في جزء كبير من عمله مجرد مصنّف ممتاز للمسائل الفقهية ومقارني ماهر بين التيارات المذهبية وعارض دقيق للفقه الإسلامي دون أن يحدث قطيعة معرفية بينه وبين السّنة الفقهية السائدة في عصره. ذلك أن الكتاب لا يخرج في الحقيقة عن المؤلفات في الخلاف ولم يتميّز إلا بإيجاز بليغ في اعتصار التّراث الفقهي وبتنظيم رياضي للمسائل وباعتماد سند ابستمولوجي قوي تجلّى في نظرية معرفية واضحة.

وإذا كنا لا ننكر أصالة بعض مواقفه الفقهية وحداثتها فإنما ذلك يعود في نظرنا إلى تفطن ابن رشد إلى الانحرافات التي وقع فيها الفقهاء المسلمون في استكناه النصوص وفهم الأحداث التاريخية وليست آراؤه على قلّتها، إلا تصحيحا نقديا لقراءات قديمة لم يلتزم فيها أصحابها الحسّ التّاريخي وأوّلوا الأحداث وأحيانا النواميس اللغوية تأويلا يتنافى والاحداث التاريخية نفسها ويتضارب مع واقع اللغة. لذلك أراد ابن رشد العودة إلى الأصول ذاتها عساه يستخلص الخطاب الأصيل. **وإننا لنستشف من خلال وضعه لكل التّراث الفقهي السّني في منزلة واحدة اثناء نقده له، رغم تمجيده للبعض منه، محاولة للخروج من المسالك المعبّدة وإشعار القارئ الأندلسي بان ذلك التراث يحوي الغثّ والسمين وانّه بامكانه أن يجتهد في استكناه حقيقة الخطاب الدّيني كما اجتهد غيره وبذلك يكون قد دعا إلى فتح باب الاجتهاد دون أن يقطع الصلة بالقديم.**

إن طرافة ابن رشد تكمن في التوازن الذي تمكّن من تحقيقه بين معطيات متضادة في إطار نظرية معرفية عقلانية تقرّ بالعلاقات الجدلية بين الأشياء وبترابطها وفي تجسيم هذه النظرية بيسر في مؤلفه.

فكما وجّه كتابه الذي وسمه أنه بداية ونهاية في نفس الوقت، إلى قارئين متضادين : مقلّد ومجتهد فإنّه أيضا قد جمع في صياغة آرائه بين المنقول والمعقول والظاهر والباطن، لكنه رغم ذلك لم يتردد في الاحتفاظ برأيه في معالجة قضايا شرعية شائكة محفوفة بإيماءات تاريخية، قد يصدم البتّ فيها ضمير المسلم، إيمانا بأن العلم لم يبتّ بعد فيها، ولم يتأخر في تعديل آراء بعض الفقهاء الشاذة دون أن يدخل معهم في جدل. لأنه كان يروم الحقيقة، ولا شيء غير الحقيقة، ولأنه يعتقد. أن العالم إنما غايته «طلب **الحقّ لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول**».

قائمة المصادر والمراجع

أ ـ العربية

* **ابو الحسن علي الآمدي :**

الإحكام في أصول الأحكام ـ المكتب الإسلام د.ت.

* **ابو عبد الله بن الآبار :**

التكملة لكتاب الصّلة ـ تحقيق عزت العطار.

* **محمد أركون :**

التراث وتحدّيات العصر في الوطن العربي ـ الموقف العربي عدد 207 ـ 1984

* **روجيه ارنالديز :**

ابن رشد ـ ترجمة فريد جحا . المعرفة عدد 1978/198.

* **موفق الدين بن ابي اصيبعة :**

عيون الأنباء في طبقات الأطباء تحقيق د. نزار رضا ـ بيروت 1965.

* **عبد المجيد التركي :**

مكانة ابن رشد الفقهية من تاريخ المالكية بالأندلس ـ أعمال ندوة ابن رشد جامعة محمد الخامس 1921.

* **محمد عابدالجابري :**

نحن والتراث ـ المغرب 1983.

* **ابن حزم الأندلسي :**

الإحكام في أصول الأحكام . القاهرة د.ت.

* **احمد بن عبد الصمد الخزرجي :**

مقامع الصلبان ـ حققه ،قدم له الاستاذ عبد المجيد الشرفي ـ تونس 1975.

* **عبد الرحمان بن خلدون :**

المقدمة ـ بيروت ـ د.ت.

* **ابو الوليد بن رشد :**

بداية المجتهد ونهاية المقتصد ـ دار الكتب الحديثة د.ت.

تهافت التهافت ـ دار المعارف ـ مصر د.ت.

كتاب فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ـ قدم له : ألبير نصري نادر ـ بيروت 1961 .

الكشف عند مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ بيروت د.ت.
* يوسف شاخت :
أصول الفقه ـ دار الكتاب اللبناني بيروت 1981.
* الشافعي :
الرسالة ـ بولاق 1321.
* عبد المجيد الشرفي :
حدود الاجتهاد عند الأصوليين والفقهاء في : قضية الاجتهاد في الفكر الإسلامي ـ تونس 1987.
* محمد بن عبد الكريم الشهرستاني :
الملل والنحل ـ المطبعة الأدبية 1317.
* أبو عامر بن شهيد :
رسالة التوابع والزوابع ـ سوسة.
* حمادي العبيدي :
ابن رشد الحفيد : حياته ـ علمه ـ فقهه ـ تونس 1984.
* سعد غراب :
العامل الديني والهوية التونسية ـ تونس 1990.
* ابو حامد الغزالي :
إحياء علوم الدين ـ دار القلم ـ بيروت د.ت.
المستصفى في علم الأصول ـ مصر 1366.
* عبد المجيد الغنوشي :
إثبات الإنية والغيرية عند ديكارت وبعض فلاسفة الإسلام أو أضواء جديدة على نظرية المعرفة عند ابن رشد.
حوليات الجامعة التونسية ـ العدد 13 ـ 1976.
* الحبيب الفقي :
موقف ابن رشد من علم الكلام ـ حوليات الجامعة التونسية 18 ـ 1980.
* محمود قاسم :
نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الأكويني ـ القاهرة 1969.
* محمد محجوب :
نظرية التأويل الرشدية ـ المجلة التونسية للدراسات الفلسفية ـ جوان 1985.
* صبحي المحمصاني :
مقدمة في إحياء علوم الشريعة ـ بيروت 1962.
* عبد الواحد المراكشي :

المعجب في تلخيص أخبر ر المغرب - القاهرة 1963.
* ابن مضاء :
كتاب الردّ على النّحاة - دار الفكر العربي د.ت.
* أبو عمر بن عبد البر النموي :
كتاب الاستذكار لمذاهب علماء الامصار لماتضمنه موطأ مالك من معاني الرأي والآثار - القاهرة 1971.

ب - المراجع الأعجمية

***Arkoun Mohamed**
Les fondements arabo-islamiques de la culture maghrébine in. Langue Française et pluralité au Maghreb. FRANZOSISCH Heute - juin 1984.

*** Brunschvig R.**
Averroès juriste en Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire de Lévi-provençal Tome I pp: 36. 68 - Paris.

*** Corbin Henry**
Histoire de la philosophie islamique des origines jusquà la mort d'Averroès - Gallimard 1964.

*** Encyclopédie de l'Islam:**
1ère éd. Leiden 1913 - 2ème éd. Leiden 1954.

*** Goldzihier**
Le livre du Mohamed Ibn Tomert - Alger 1903.

*** Kassem Mahmoud**
Théorie de la connaissance d'après Averroès et son interprétation chez Thomas d'Aquin - Alger s.d.

*** J. Shacht**
Esquisse d'une histoire du droit musulman - Paris 1952.

الفهرست

سحب من هذا الكتاب 5300 نسخة في طبعته الأولى

مطبعة تونس قرطاج

موافقات

هذه السلسلة حضارية ثقافية. لا تطال المجال العقدي والفقهي فلهما أهلهما، بل تنطلق من القضايا الراهنة، في المستوى المعرفي والثقافي في المفهوم الشامل والفلسفي وتثير المسائل الحضارية الشائكة. وهي تكتفي بالإثارة دون فرض الحلول وتسطير سبل النجاة فهي تطمح إلى أن تعد للمستقبل وهو يستدعي منا الكفاءة والطاقة على مواجهة أنفسنا لترويضها على أن تنحت وجودها في الوضع الملائم والناجع

كمال عمران

الرقم الآلي

1	10	00	026	01	93

ISBN 9973 - 12 - 140 - 6
9973 - 12 - 246 - 1

الثمن : * 1.500 د.ت